

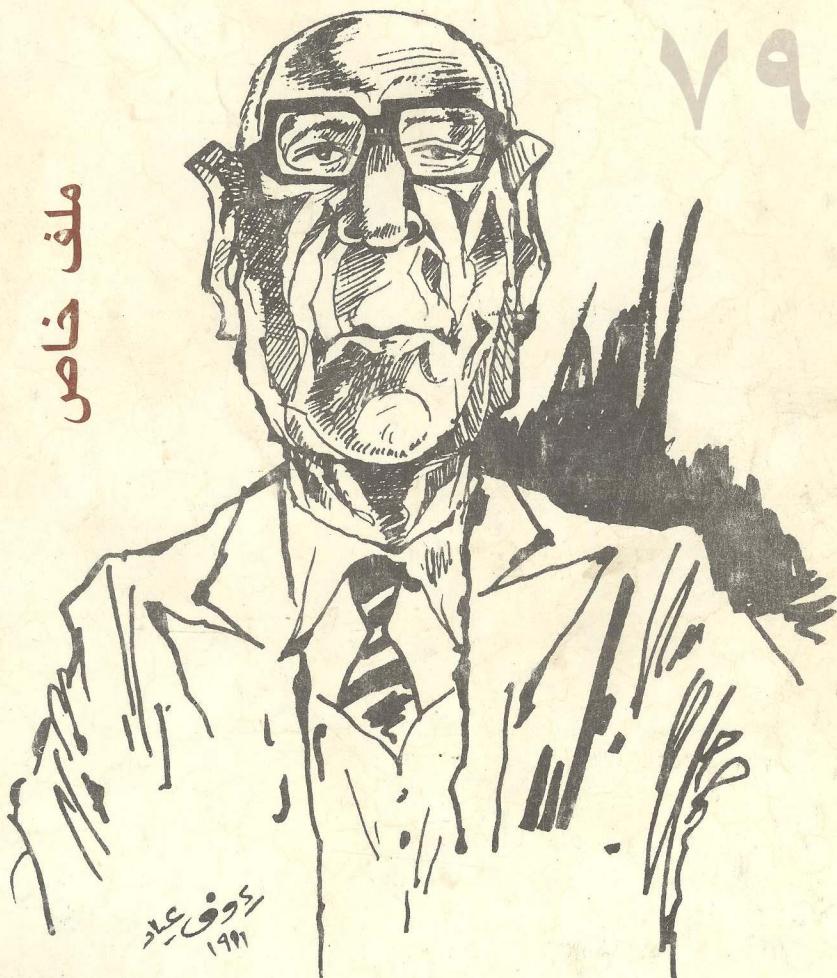
إرفعوا أيديكم عن مسرح الدولة وناجي العلي

جورباتشوف ويلتسين على المسرح

مارس ١٩٩٢

الوطنية الديمقراطية مجلة الثقافة

ملف خاص



زكي نجيب محمود: حصاد السنين والعقل المراوغ

[محمود أمين العالم / أميرة حلمى مطر / غالى شكرى
إبراهيم فتحى / نصر حامد أبو زيد / محمد محمد القاضى]



مجلة الشفافية الوطنية الديمقراطية / شهرية يصدرها حزب التجمع الوطني الشعبي الراحدى

أدب ونقد

السنة التاسعة / مارس ١٩٩٢ / العدد ٧٩

المشاركون

د. الطاهر أحمد مكي

د. أسمة رشيد

صلاح عيسى

د. عبد العظيم أنيس

د. لطيفة الزيات

ملكة عبد العزيز

شارك في هيئة المشاركين

الراحل الكبير

د. عبد الحسن طه بدر



رسالة الفلاح

والرسوم الداخلية مهدأة

من الفنان : رزق الله عباد

تصميم الغلاف

للفنان: يوسف شاكر

أعمال الصف والتضييد مجلة البار:

نعمة محمد على

صفاء سعيد

رئيس مجلس الإدارة
لطفي واكد

رئيس التحرير
فريدة النقاش

مدير التحرير
حلى سالم

سكرتير التحرير
ابراهيم داود

مجلس التحرير
ابراهيم أصلان
كمال رمزي
محمد روبيش



الراسلات:

مجلة أدب ونقد ٢٣ شارع عبد الخالق ثروت القاهرة:
٣٩٣٩١١٤ - ٣٩٢٢٣.٦

فاكس الأهالى: ٣٩٠٠٤١٢ / فاكس البساز: ٣٨٤٢٠١٢
الاشتراكات: لمدة عام ١٨ جنيهًا / البلاد العربية ٧٥ دولار
للأفراد / ١٥ دولار للمسنون / أوروبا وأمريكا
١٠٠ دولار / ترسل باسم الأهالى مجلة أدب ونقد.
المقالات التي ترد للمجلة لا ترد لأصحابها

الفهرس

١٠- أول الكتابة.....المرر ٥ ٩- فيليب جلاب: مرثية للعمر الجميل..... ٨- فريدة النقاش ٨ ٧- تعددية للفرجة.....محسن بونس ١٠٠
٦- شعر: ١٩٩١.....ابراهيم داود ٤ ٥- اهداء.....أحمد نزروز ٨

ملف: زکی لحیب محمود
حصاد السنن

ـ زكي نجيب: من التحليلية إلى الرواية الشاملة...	
ـ محمود أمين العالم ١٢
ـ زكي نجيب محمد وفلسفته الجمالية.....	
ـ د. أميرة حلبي مطر ٢٠
ـ العقل المراوغ.....	د. غالى شكرى ٢٦
ـ سور صبى بين المعقل والنفس:.....	
ـ ابراهيم فتحى ٤٤
ـ سلطة النص في مواجهة العقل.....	
ـ د. نصر حامد أبو زيد ٥١
ـ هوماش على متن.....	محمد محمد القاضى ٧١
ـ بيلجرانيا: كتابات زكي نجيب محمد.....	٨٢
ـ روبيقة: بيان جمعية تقدير البنية المصرية.....	١٤٢

تصویص

نصلح عبس كلام مثقفين إبراهيم فهمي ٨٨

أول الكتابة

النصوص، وما يزال هنا الأساس يتجدد في كل أزمة كبيرة يمر بها وطننا والعالم العربي والإسلامي. لأن قطبيعة شاملة لم تحدث أبداً في تاريخنا بين أساليب التفكير والبحث القدية الدينية في الأساس، وبين حاجتنا الملحة إلى الجديد المسائل الناقد الجدل المفعم بالميئية، إن حظرت الجدل في عالمنا ماتزال وتعن على اعتاب القرن الواحد والعشرين ضئيلة، وحصادها هش وفقر شأن حصاد التثوير كله الذي تعرض للأذى البالغ بسبب عمله كامنه فيه هي الميل للتفقيق والتبرير وعلة أكبر خارجه هي ركود الواقع العربي سياسياً واقتصادياً واجتماعياً لأسباب كثيرة أهمها قبضة الأجنبي المحتل الدخيل الذي طالما ساند الاستبداد والقهر المحلي في حين يستمد هذا من النصوص الدينية ومن تراث القبيلة المتمدد شريعته ووحدانيته وأيديته، حتى أن تداول السلطة السياسية في العالم العربي والإسلامي، وهو علامة من علامات الحركة والصيرورة لم يتم في أي لحظة من لحظات التاريخ وفقاً لآليات الاختيار السلمي كما يقول نصر. ولنا في ما يحدث الآن في الجزائر والسودان والصومال وما حدث في مصر سنة ١٩٨١ وما قبلها، برهان لا تدع على صحة هذه المقوله التي لعلها

هذا هو أخيراً عدداً اخراضاً عن الدكتور زكي لجبيب محمود المفكر الذي واصل العطا، لخمسين عاماً وأكثر من خمسين كتاباً وملا حياتنا الثقافية الفكرية عبر السنين بمعاركه واسهاماته التميزية دفاعاً عن العقل والحرية، في إطار من إختباره الفلسفى الوضعي النظفى. ورغم أننا عجزنا في بعض الجوابات عن تنفيذ الخطط الأولي للعدد كما تصورناه، فإن المواد التي بين أيديكم لاتصالع فحسب دور وأنكار زكي لجبيب محمود وإنما تتجاوزها إلى طرح مشكلات أكبر تخص التثوير والتغيير، علاقة الثقة بالسلطة لا فحسب في زماننا وإنما على استداد التاريخ العربي الإسلامي، ومحددات هذه العلاقة في زمننا حيث ما يزال كل من سيف العز وذبه أدوات السلطان في ترويض المشقين، واسكات المقل الناقد، وإسبعاد الأسئلة الجمراهية لا فحسب عن علاقة الإنسان بالسلطة وإنما أيضاً عن علاقته بالرجوود كله ومن كل زواياه، جرى ذلك حين أصبح تراثنا هو الدين.

لقد تحدثت قوانين انتاج المعرفة في الثقافة العربية كما يقول الدكتور نصر حامد أبو زيد في دراسته الهامة هنا على أساس سلطة

يُعطون خيرتهم لأى نظام - حتى لو لم يوافقوا عليه - حيث تعمد سلطة الاستبداد على الاستعانة بعدد لا يستهان به من المستشارين الأكفاء، لكن القرار يتم اتخاذه في النهاية من دونهم.

إن مأزق التحرير والنهضة ليس قضية ذاتية تخص المثقفين الأفراد أو الحركات الثقافية ولكنه مأزق حركة التغيير والتحرر الوطني كلها التي مازالت أمامها مهام قادمة من القرن التاسع عشر، تتجدد في زمن الهيمنة الأمريكية، ومواجهتها هي «فاعلة شاملة تساهم فيها كل عناصر الوجود الاجتماعي ومحركاته...» كما يقول نصر

لعل عدتنا هنا أن يكون قادرًا على الإجابة عن بعض الأسئلة المحورية التي لاتخوض الانجذاب الفكري الضخم لزكي غريب محمود وحده، وإنما تخص المرحلة التي نعيشها وجهد المفكرين للبحث عن جذورها في الماضي البعيد والقرب حتى تبدو كأننا أمة تضع ماضيها أمامها، وتلوذ به بحثاً عن إجابات للأسئلة الكبرى التي يطرحها العصر عليها. فنسترجع أكثر

الباحثة قبلها

في المقدمة تناول مركز لقضية فيلم «ناجي العلي»، الذي كتب له السيناريوجرافي شيريل الدبيك وأخرجه عاطف الطيب ولعب «دور الشرife» دور فنان الكاريكاتور الفلسطيني «ناجي العلي»، وكان عرض الفيلم في مصر مناسبة إحتفالية وصلت مالانقطع بين جمهور واسع وبين الائتلاف الشعبية الفلسطينية في الأرض المحتلة التي تراجع الاهتمام بها في الإعلام إلى الحد الأدنى، وكانتها غير موجودة بالرغم من أنها هي عنصر القراءة الأساسية في واقع التحظير العام الذي يسند المقاوض المصري،

تعرب بعنوانها الفكرية والسياسية والوجدانية في هيئة الروح الدينى الذى هو الآن أبعد ما يمكن عن أن يصبح شأنًا شخصياً. وحين أصبح الدين شأنًا شخصياً كان هنا هو الانجذاب الكبير الذى حققته النهضة الأوروبية وحركة الأنوار من بعدها وهي تعنى من شأن العمل الناقد المسائل فتقطع أروبا الطريق إلى العلم من كل جوانبه إجتماعية وطبيعية بخطى سريعة دون أن تتعثر في مخلفات ماضيها الدينى، ودون أن يبقى لهذا الماضي حضوره في الثقافة والفعل أكثر مما للحاضر نفسه مثلاً يحدث لنا الآن في زمن سطوة الرؤية الدينية، إن هذه الرؤية تفرض هيمنتها لأنحسب على الحياة الثقافية وإنما تهدى للتعليم والإعلام بقدرة غير مسبوقة بل وتحارس بعض الهيئات الدينية سلطات رقابية متزايدة على حرية الفكر والتعبير كما حدث في الشهور الماضية لكتب المستشار محمد سعيد العشماوى وعدد آخر من الروايات والأبحاث، بل وتحارس بعض رجال الدين دور المؤسسة في حياتنا بما يوفرون لهم الإعلام من هيبة على عقل المجاهير الفقيره

لعل هنا العدد أن يطرح علينا من جديد مهمات قيام المجتمع المدني القوى المستقل بتنظيماته الديموقراطية بأحزابه العلمانية القوية القادرة على تعبئة الجماهير، فإن هنا الانجذاب كفيل وحده بأن يقدم العون للمثقفين في مواجهة السلطة ويحميهم من ضربات الترويض والإغراء، حين يستندون لحركة جماهيرية فعالة وديمقراطية حتى شعارها الحرية والوعي النقدي ليكون تداول السلطة سلماً أمراً ممكناً، وللعب المثقفون الذين تنزيد أهميتهم في ظل الثورة العلمية والتكنولوجية دورهم المرجو لاكتشافاً.

من أسمه.

وبعد نحن نعرف أن المبدعين غاضبون مما لأننا نخلص بين الحين والأخر المساحة المخصصة لهم بينما تضيق في وجوبهم سبل النشر. ونندعهم أن تدارك ذلك في المستقبل، ومع ذلك فنحن نريد منهم أن يقرأوا أعدادنا الخاصة بروح جديدة لعلنا نشغل مما على تلك القطبعة المصطنعة التي خلقتها الحالة البراجماتية والروح التجزئية الشائعة التي ترفض وجود روابط بين الأشياء، وبعضاً البعض، فتقول أن الابداع الأدبي شيءٌ والذكر شيءٌ آخر، وتکاد أن تجزم أن لا علاقه بينهما، وكثيراً ما ينزلق بعض المبدعين الى هنا الاعتقاد وتظل ثقافتهم محصرة في قراءة الأدب بمعناه الضيق.. فيتعمرون للإيقار والمحدودية.. هل يمكن هذا إعتناراً عن ضيق المساحة المخصصة للشعر والقصة، على كل حال نحن نأمل أن تفهموا دوافعنا، وأن تكون الأعداد الخاصة عوناً لكم وإضافة جديدة لنا جميعاً.

المعرر

وأحبوا الفيلم روحًا وطنية عروبية مشحونة بالألم والتحدى، ودافع عن حرية الفنان الذي سقط برصاص أحداً، الحرية، وظل يحمل في قلبه مخيم «عين الخلوة» الذي عاش فيه منذ طرده الصهاينة من فلسطين. وتدور الحمولة خذ الفيلم وصناعة الذين إنهمهم البعض في وطنيتهم حول عقل وجذان المواطن المصري الذي تصور مهندس الشعبية أنه استكان وأذعن فإذا به ينهض ويتسامل ويرفض ويتطلل إلى فلسطين.. إلى الكراهة والحرية.

وفي حين يكتسح المسرح التجاري كعاصفة ترابية كل ما هو جدي وجميل في حيواتنا ترتفع بعض الأصوات مطالبة بجميع مسرح الدولة، وأيا كانت الدوافع وراء هذه الحملة إدارية أو محاربة فإنها تنظرى على خط استشعاره فنانو ونقاد المسرح وأخنوها يقدمن تصوراتهم عن كيفية تطوير مسرح الدولة لاتصفته ، وهي القضية الثالثة في عدتنا.

وتقديم لنا رسالة موسكو عرضها لمسرحية بطلها «جورياتشوف» و«يلتسن» حيث تظهر الأحداث الساخنة في الشارع على خشبة المسرح لنرى كيف يقطع مؤلف مسرحي هذه المساحة بين الواقع حى ما يزال قيد الصنع وبين شخصيات عالم من المفترض أن التخيل أساس

مكتبة لسان العرب

www.lisanarab.com

فيليب جلاب:

صوبيه للعمو الجميل

مصر الجديدة بعد أن عجزنا عن
تدبر سكن مستقل، فلما نت بيتنا
المسالات والألكار والأحلام وقدر من
البراءة.

كان «فيليب» الذي تجاوز الثلاثين
من عمره يحصل في قلبه ثبة غائرة
ومراة حب فاشل، وأخذ يبحث لنفسه
عن مكان في هذا العالم، ورقيقة
يمكن إليها عمره البالى، يعلم
بالاستقرار والأمان والراحة بعد عذاب
طويل، وسرعان ما ظهرت في حياتنا
الصديقة «سهام إسكندر» صحافية
شابة، تتدرب في صفحة الرأى
بالأهرام وهي ماتزال طالبة، وبدأت
قصة الحب الجديدة التي رصاها
الأصدقاء، كانها تنهى زرعها معاً.
ورغم أننى أهن أن المرأة العصبية
الفلفلة بالسخرية في كتابات
«فيليب» ترجع إلى هنا الزمن
السابق على لقائنا، فقد كنا جميعاً
ملعوبين مع ذلك بالأمل، لها هي
الشعارات الاشتراكية مرفوعة على
كل الواجهات، وبعد أن قضى بعض
مئات من المناضلين بعض أجمل سنين
عمرهم دفاعاً عنها خلف قضبان
السجون، ها هي باتت السيدة من

فقدت حلاً جميلاً
فقدت لمع الزنابق
وكان ليل طربلا
على ساج الحداق
وما فقدت السبيل.
كانت هذه الأبيات من شعر
«محمود درويش» هي أول ماظطرد
على يالي حين سمعت نها وناة
الصديق «فيليب جلاب» الكاتب
الساخر رئيس تحرير الأهرام، وواحد
من الملح الكتاب الموهوبين في وطننا،
والذي سيختاج تعويض للصه لوقت
طويل حتى تخرج لنا من بين الأجيال
المديدة موهبة كصرمهته. وعلى
ما يهدو فإن الموت الذي اختيا بيتنا
قد أدمى صحتنا، لمعد أقل من عام
على وحيل «المزاد مرسي» في حادث
لماجع، رحلت عنا الزميلة «لماجع
عمر»، وبعد شهور يرحل نيلب
بصورة فاجعة ومفاجئة.

عرفت «فيليب جلاب» عام
١٩٦٤. كان خارجاً لوره من المعتقل،
يسكن حجرة صغيرة في الظاهر
إكتفت يكتب وتألمه، وكذا «حسين
عبد الرزاق» وأنا قد تزوجنا قبل
شهر وألست لدى شقيقة حسين في

أيديهم. وهذا هو العالم يتغير لصالح أحلام الجميل.. فماذا بهم عذاب الثنائي وتكسير الحجارة في الجبل، والحبس الانفرادي والتعذيب؟.. لشدة لهفتنا وتشقنا بعلنا ونعن تستقبل الخارجين من السجون،

تصورنا جميعاً أن معادلة من هنا الترج يمكن أن تستقيم: أن يعلن «عبد الناصر» خياره الاشتراكي وهو يسجن الاشتراكيين، أن يتحدث عن محالف الشعب العامل بينما تلاحمه أجهزة الأمن التي تفشت في حياتنا كالارواح.. كلنا لأنفسنا لنطمئن ونسكن، أن الديموقراطية السياسية التي دالمنا عنها في كل وقت كضياعة أساسية لكشف الفرهل البيبروراطي والفساد وجذب الشعب إلى المشاركة الفاعلة، سوف تتحقق بالتدريج وبالنقاش... وأقبلنا على الحياة متزهدين أننا إنما عبرنا صفرة النوالات بالناشطة. ولم تقدر أنها تهاجر ملولة في الواقع، الذي خبأ لنا تحت السطح الهادئ. هروبة ١٩٦٧ الفاجعة، تستقطط معادلتنا الهاشة وتتهدى هباء، مع فلول الجيش العائد غير سواسٍ المحتلة لي مشاهد دائمة مهينة.

وأذكر أن ننانا طربلا دار بين رين «فيليب» اثر مقالة كتبتها في جريدة الجمهورية - التي كما نعمل بها معاً في ذلك الحين - أتهم فيها الاتحاد السوفيتي بالتخلي عن مصر. للشدة ماكنت قد إمدادات بالدعابة عن قرة

عمرنا جميعاً من سمعنا في بداية عام ١٩٧٣ بقرار من لجنة النظام في الاتحاد الاشتراكي قصد به «السادات» تطهير الصحف الحكومية من الكتاب والصحفيين المارقين لسياساته بعد إنقلابه على

البخار الناصري سنة ١٩٧١. كان الأمر والنظر إلى دور المسيدة، ونفحة التعبير ونوعية الممارسة، وأخذ يشากن بعنف أمهات باعتباري منظرفة وواضحة أكثر مما ينبغي.. حتى قلت له ذات مرة:

- فيليب هل أنت معاد للمرأة؟
ـ شحوك بصوت عال. حشكة لا أزال أذكرها جيد. كانت نادرة ولندة لقد دأب على الابتسام الساخر الذي بدا كما لو أنه قبيحه، ونادراً ما كانت البصمة تتحول إلى حشكة صافية.. بل إنترنت أبداً بالسخرية اللاذعة والتعليق الذكي الذي يلتفط المفارقات في الواقع والأقواء. بقدرة مذهلة عبر عنها في عموده الأسيوي «ديرس» الذي تواصل، دون انقطاع لعشر سنوات كاملة على الصفحة الأخيرة من الأهالي، وعالج فيه كل قضايا حياتنا السياسية والثانية والاجتماعية ببراعة، وبالقدرة ذاتها على العناط الممارسة وكشف التناقضات المعاصرة أو التجاوزة. ويرحله الماجي. الفاجع يترك الصديق «فيليب جلاب» فراغاً كبيراً يصعب أن يشغل أحد أو قلم. انه الرحيل الماجي، الذي حمل معه خلاتنا الصامتة المسكوت عنه من كلتنا، وملف أحلام مجهمضة، ولسع الزنايق التي انسحت وانتعتها في العنف الشامل. لكم مرثية للعمل الجميل علينا أن نكتبها باترى^١ لوداعاً لمليوب جلاب.. وداعاً..

بعد العدة للارتفاع وزنارة إسرائيل وللب كل الموانئ في المنطقة.

طالما فتنت أن هذه العجائب الملاعنة الصعبية قد شكلت نقطة حول في حياة «فيليب» السياسية والفكرية بعمامة. أخذ يراجع في ضوئها أنهاها كثيرة، وخيارات الديبة، أساليب العمل، والعلاقات مع القرى السياسية والاجتماعية الأخرى.

جرت السنون. وخف لمع الزنايق. وخيم علينا واقع الثورة المضادة بكل قوته. شاركتنا معاً في تأسيس جريدة الأهالي عام ١٩٧٨ كأعضاء في مجلس التحرير بعد قيام حزب التجمع بسامين، ورأس تحريرها حينذاك الصديق «محمد عودة» دون أن يضع اسمه عليها لأن السادات أصدر أمره في ذلك الحين بمنع نشر أي اسم لصحفي أو كاتب من الصحف الحكومية لـ صحافة الممارسة. ورغم هذا الاقراب العميم والعجائب الفنية المشتركة حين كانت لنا رحلة مع المحاكم في الشهرين الأخيرين إلى المحاكم التي صادرت الأهالي، كان لمع الزنايق قد تلاشت. تفرقت هنا السبل.. وذهب كل إلى طريق على صعيد الأملكار والمخارات.. ثم عدنا لعمل مما لست سنوات متصلة في الأهالي التي عاودت الصدور عام ١٩٨٢ حين رأس تحريرها «حسين عبد الرزاق»، وأختللتنا طيلة تلك السنوات بصورة شاملة في تقديم أيها الصديق.

ملحق

ذكرى نجيب محمود:

حصاد السنين والعقل المراوغ



محمود أمين العالم / د. أميرة حلمي مطر / د. غالى شكرى /
ابراهيم فتحى / د. نصر حامد أبو زيد / محمد محمد القاضى
بليوجرافيا

ذكرى نجيب محمود:

من التحليل الجزئي إلى الروائية الشاملة

وما أريد أن أزيد في الحديث عن عبد الرحمن بدوى في هذا المقال الذي أكرسه لذكرى نجيب محمود، وإنما حسبي أن أكرر ما سبق أن دعوت إليه من ضرورة العمل على تكريم هذا المفكر المصري العربي العظيم تكريماً شاملًا على المستوى القومي العربي، تهادره به مؤسسات الثقافة المصرية، أو الجامعة العربية. إن عبد الرحمن بدوى يهدى - وهذه مؤسسة كاملة مهددة في حياتنا الثقافية المعاصرة، وكل ذلك شأن بالنسبة لذكرى نجيب محمود.

ففي مثل هذا الشهر عاماً متذكرة أكثر من أربعين عاماً آتى في فبراير ١٩٥٠ كتب أول مقال له عن نجيب محمود في مجلة علم النفس التكاملي، التي كان يصدرها استاذنا الجليل يوسف مراد، بعنوان مارواه المركب الحسي رداً على مقال لذكرى نجيب محمود بعنوان المركب الحسي ومنذ ذلك الحين صالتقطعت كتاباته عن نجيب محمود. وبرغم الطابع النقدي الحاد لأغلب هذه الكتابات قل تتصالب أبداً قيمته الفكرية والشخصية

متذكرة مصريان، اختلف مع فكرها وفلسفتها أشد ما يمكن الاختلاف، مما عهد الرحمن بدوى وذكرى نجيب محمود، ومع هذا فما أعمق ما تقول، به نفس نحو هذين المفكرين من تقدير ومحبة. اختلف مع وجودية عبد الرحمن بدوى، كما اختلف مع الرسمية النظرية التي يتبناها ذكرى نجيب محمود، ولعلى كرست جانباً من كتاباتي الفلسفية لدحض هاتين الفلسفتين. على أن هنا لم يعجب أبداً عني إدراك ما يهدى المفكرين من قيمة جليلة كبيرة في حياتنا الثقافية عامة. ولست أخالي إن قلت إنها ندوة جان نادران للتفاني المطلق، وأدكر المطلق، في خدمة الفكر العربي المعاصر. فعبد الرحمن بدوى في الحقيقة ليس مجرد مفكر وجودي أصناف إلى الفكر الوجودي عامة إضافات ابداعية ترتفع به فوق حدود النقل والتقليد والاتساع، وإنما استطاع أن يقدم لنا بدراساته وتحقيقاته وترجماته وتأليفه، التي تزيد عن المائة وخمسين كتاباً من الكتب الأساسية، إضافة باهرة لأبرز جوانب راثتنا العربي الفلسفى والفكري، فضلاً عن التراث الفلسفى الغربى.

وأعمق من أي تطبيق مباشر لهاـذا المنهـج بل ومن المنهـج نفسهـ. أكـرـرـ حتى لا أنهـم بالـتـبـيرـ أوـالـجـامـلـةـ، أـنـتـ اختـلـفـ وـماـزـلـتـ اختـلـفـ معـ زـكـيـ لـجـيـبـ مـحـمـودـ فـيـ دـعـواـهـ الـتـهـجـيـةـ، وـفـيـ فـلـسـفـهـ الـوـضـعـيـةـ الـنـطـقـيـةـ، وـلـكـنـ أـرـىـ أنـ مـسـيرـهـ الـفـكـرـيـ التـيـ اـسـبـصـرـهـ الـيـوـمـ فـيـ مـجـلـسـهاـ وـشـمـولـهـاـ، وـخـاصـةـ فـيـ كـتـابـهـ «ـحـصادـ الـذـينـ»ـ، تـسـمـ بـاـ هـوـ أـكـبـرـ وـأـعـمـقـ مـنـ حدـودـ

هـذـهـ الـوـضـعـيـةـ الـنـطـقـيـةـ. وـيـقـولـ بـعـضـ النـارـسـينـ لـفـكـرـ زـكـيـ لـجـيـبـ مـحـمـودـ أـنـ خـرـجـ عنـ حدـودـ هـذـهـ الـوـضـعـيـةـ الـنـطـقـيـةـ فـيـ الـسـيـنـاتـ عـنـدـماـ تـبـيـنـ إـلـىـ الـتـرـاثـ الـعـرـبـيـ الـإـسـلـامـيـ الـقـدـيمـ وـعـكـفـ عـلـىـ درـاسـتـهـ وـخـاصـةـ فـيـ كـتـابـهـ «ـعـجـيدـ الـفـكـرـ الـعـرـبـيـ»ـ وـهـ الـمـعـقـولـ الـلـامـعـقـولـ فـيـ تـرـاثـنـاـ الـفـكـرـيـ»ـ، وـأـنـ اـخـتـلـفـ قـاماـ مـعـ هـذـاـ الـفـرـقـ. فـلـقـدـ عـالـجـ زـكـيـ لـجـيـبـ مـحـمـودـ تـرـاثـنـاـ الـقـدـيمـ بـمـنهـجـ الـتـحـلـيلـ الـنـطـقـيـ، بـلـ كـانـ نـاتـجـ مـعـالـجـتـهـ لـهـذـاـ الـتـرـاثـ مـتـسـقـةـ قـاماـ مـعـ فـلـسـفـهـ الـوـضـعـيـةـ الـنـطـقـيـةـ.

وـلـبـيـتـ هـذـهـ فـيـ قـضـيـتـ هـاـ. إـنـاـ قـضـبـتـ هـىـ أـنـ الـسـيـرـةـ الـفـكـرـيـ الشـامـلـةـ لـزـكـيـ لـجـيـبـ مـحـمـودـ أـقـصـىـ أـفـقاـ مـنـ أـنـ تـنـلـصـهـاـ فـيـ هـذـهـ الـتـهـجـيـةـ الـتـحـلـيلـيـةـ الـنـطـقـيـةـ، أـوـ فـيـ الـفـلـسـفـةـ الـوـضـعـيـةـ الـنـطـقـيـةـ نـفـسـهاـ. وـقـدـ يـكـونـ مـنـ الـفـيـدـ أـنـ أـغـرـهـ باـخـتـارـ شـدـيدـ إـلـىـ مـاـسـقـهـ أـنـ كـتـبـهـ عـنـ زـكـيـ لـجـيـبـ مـحـمـودـ لـتـيـنـ كـيـفـ كـادـ هـذـهـ الـكـتـابـةـ أـنـ تـلـصـقـ الرـؤـيـةـ الشـامـلـةـ لـزـكـيـ لـجـيـبـ مـحـمـودـ فـيـ مـنـهـجـهـ الـنـطـقـيـةـ وـحـدـهـاـ الـتـيـ كـانـ يـعـلـمـهـاـ، وـلـاتـيـنـ مـاـورـاـهـ ذـلـكـ مـنـ أـبـعـادـ أـكـبـرـ مـنـ حدـودـ هـذـهـ الـتـهـجـيـةـ، بـلـ أـكـبـرـ مـنـ حدـودـ

تـبـيـهـ لـهـاـ.

عـنـدـمـاـ كـتـبـتـ مـقـالـيـ الـأـوـلـ فـيـ فـبـراـيـرـ ١٩٥٠ـ كـانـ يـغـلـبـ عـلـىـ مـاـكـتـبـتـ الـطـابـعـ

وـدـعـوـنـهـ الـعـقـلـاتـيـةـ عـنـدـىـ بـلـ كـانـتـ تـزـدادـ دـانـاـ عـمـقاـ وـشـمـرـخـاـ. وـلـعلـ لـهـذـاـ رـحـتـ أـسـائلـ نـفـسـ فـيـ بـحـثـ أـلـفـيـتـهـ عـنـ مـفـهـومـ الـعـقـلـ وـالـعـقـلـاتـيـةـ عـنـدـ زـكـيـ لـجـيـبـ مـحـمـودـ فـيـ نـدوـةـ بـدـمـيـاطـ كـانـتـ مـكـرـسـةـ لـلـاحـتـفـالـ بـهـ فـيـ إـبرـيلـ ١٩٨٦ـ، رـحـتـ أـسـائلـ نـفـسـ: «ـعـاسـرـ تـقـدـيرـكـ وـإـكـارـكـ لـهـ وـلـدـعـوـتـهـ وـغـمـ اـخـتـلـافـكـ مـعـ أـسـهـ الـفـلـسـفـةـ

وـلـقدـ وـجـدـتـ الإـجـابـةـ عـلـىـ هـذـاـ التـسـاـلـىـ فـيـ نـهـاـيـةـ هـذـاـ الـبـحـثـ وـفـيـ الـجـهـدـ الـذـيـ تـهـلـلـ عـقـلـاتـيـةـ زـكـيـ لـجـيـبـ مـحـمـودـ. بـرـغمـ اـخـلـاقـيـنـ مـعـهـاـ. فـيـ الصـدـىـ لـطـوفـانـ الـسـلـفـيـةـ الـلـاءـعـقـلـاتـيـةـ الـمـتـزـمـتـةـ وـلـاـشـرـاءـ السـطـعـمـةـ وـالـخـرـالـةـ فـيـ كـثـيرـ مـنـ جـوانـبـ حـيـاتـنـاـ الـمـرـبـيـةـ الـمـعاـصـرـةـ»ـ

عـلـىـ أـنـتـ عـنـدـمـاـ أـعـبـدـ النـظـرـ فـيـ كـتـابـاتـ زـكـيـ لـجـيـبـ مـحـمـودـ وـأـحـيـطـهـ بـرـؤـيـةـ شـامـلـةـ وـأـعـبـدـ النـظـرـ فـاـسـقـ أـنـ كـتـبـتـ عـنـهـ أـتـيـنـ أـنـ اـجـابـتـ عـلـىـ ذـلـكـ التـسـاـلـىـ لـيـسـ كـافـيـةـ. بـلـ أـتـيـنـ كـذـلـكـ أـنـ كـتـابـاتـيـ الـسـابـقـةـ عـنـهـ كـانـتـ مـحـدـودـةـ بـعـدـدـةـ نـقـدـ مـنـهـجـ الـتـحـلـيلـ الـوـضـعـيـ الـنـطـقـيـ، وـلـكـنـهاـ تـنـقـصـهـاـ الرـؤـيـةـ الشـامـلـةـ لـهـذـيـةـ فـكـرـ زـكـيـ لـجـيـبـ مـحـمـودـ. حـقـاـ، إـنـيـ مـازـلـتـ اـخـلـفـ فـيـ الـمـنـهـجـ الـتـحـلـيلـيـ الـوـضـعـيـ. وـحـقاـ، إـنـ زـكـيـ لـجـيـبـ مـحـمـودـ يـقـولـ دـانـاـ وـيـكـرـ إـنـ جـوـهـرـ فـكـرـهـ هوـ هـذـهـ الدـعـوـةـ إـلـىـ الـمـنـهـجـ الـتـحـلـيلـيـ. إـنـيـ أـرـىـ الـيـوـمـ أـنـ نـكـرـهـ لـيـسـ فـيـماـ يـقـولـهـ هـرـ عـنـ فـكـرـهـ، وـإـنـاـ فـيـمـاـ تـكـشـفـهـ نـحـنـ مـنـ هـذـاـ الـفـكـرـ لـاـ فـيـ تـطـبـيقـاتـهـ الـمـاـسـحـةـ عـلـىـ هـذـاـ الـمـوـضـعـ أـوـ ذـاكـ، وـلـاـ فـيـ مـاـيـتـسـلـعـ بـهـ مـنـ مـنـهـجـ يـقـولـ بـهـ، وـإـنـاـ فـيـ مـجـرـىـ مـاـرـسـانـهـ الـفـكـرـيـ وـالـعـلـمـيـةـ الـفـكـرـيـةـ الشـامـلـةـ الـتـيـ هـىـ أـوـعـ

الاگاديين الخالص، وكان جوهر المقال مناقضة ما يصف به زكي لمجتب محسود الوضعية المنطقية من معاداتها للميتافيزيقا، ومن عليتها وفى تصر الفلسفة منهجا على تحليل العبارات العلمية. فقد رحت فى هذا المقال أحوال إثبات ما يتفلل فى الوضعية المنطقية نفسها من أنس ميتافيزيقية، فضلا عما فى العلمية المزعومة للوضعية المنطقية من تصور شكلى يقلص عملية النهج العلمى بتحديده بحدود المدرك الحسى، وفقد الفلسفة بقتصرها على التحليل - فاعليتها التأمليه الإبداعية. والواقع أنس مازلت - فى غير عناد أو استعلاء - أرى فيما كتبته آنذاك سنا كبيرة من الموضوعية والصدق العلمى

وفى عام ١٩٥٧ كتبت مقالتين عن فلسفة كان يغلب عليهما الطابع السجالى لا الأکاديمى... ولهذا لم أقف عند حدود نقد المنهج الوضعي المنطقى وفلسفته التي تقوم عليه، وإنما رحت اتهم هذه الفلسفة فضلا عن منهجهما، بأنها تهم فى حرف وعبينا عن الادراك بحقائق واقعنا السياسي والاجتماعي، وبالتالي فهو تهم كذلك فى حرف نضالنا عن أهدافه الحقيقة بتركيزها على المدركات الحسية المباشرة.

وأذكر أنس قرأت له آنذاك فى بعض كتبه ومقالاته ما يلى - بحسب وضعيته المنطقية - حقيقة المفاهيم المجردة، اذا لا يوجد عندها إلا للمدركات الحسية المجزئية المباشرة، ولقد استقررت ذكرها بوجه خاص مثلـ فيما أذكر ضرورة لفهم الدولة، مؤكدا أنه لا يوجد لشل هنا المفهوم العام ، فالدولة إنما هي الموظفون المحدودون الفرادى الذين تستطع أن تنشر إليهم فى هنا العمل المعدد ، وذاك. وفي ذلك

(١٤)



دعوته الى التوفيق بين الأحسانة والمعاصرة، بين هويتنا العربية الاسلامية والطابع العلمي التقني الذي يتميز به العصر الحديث.

ولعل أغلب وأعمق ما كتبه زكي نجيب محمود منذ الستينات وحتى اليوم يكاد يدور حول هذا الموضوع. وأذكر أنسى كتبت عام ١٩٨٢ مقالاً في مجلة *le pensee* الفرنسية حول الثانية في الفكر العربي قديماً وحديثاً تعرّض فيه بالتفصيل لفلسفته. زكي نجيب محمود من بين من تعرض لهم من مفكرين عرب قدامى ومحدثين من أصحاب هذه الرؤية الثانية.

وكان آخر ما كتبه عن زكي نجيب محمود هو البحث الذي أشرت إليه من قبل حول مفهوم العقل والعقلانية عنده، والذي أقيمه في دمياط عام ١٩٨٦ بمناسبة الاحتفال به. وكانت خلاصة البحث أن مفهوم العقل عند زكي نجيب محمود هو مفهوم إجرائي تنتهي خالص بفقد الرؤية الثانية بخيبة الشاملة، وتترع الدلالات الاستهلوكية والإيديولوجية، وهو تعبر عن فلسفته الوضعية المنطقية ذات البعد البرجماتي. ولقد اعتبرت أن هذا المفهوم الإجرائي التقني للعقل، بثباته وازدواجه مع البعد الديني يكاد يشكل الإيديولوجية السائدة في الفكر العربي الحديث، والتي تبنّاهما أغلب أنظمة الحكم العربية.

مرة أخرى أذكر ماسق أن ذكره، من أنسى مازلت متذمّراً به راير عام ١٩٥٠. وحتى اليوم اختلاف مع منهج التحليل الوضعي المنطقى الذي تهنه زكي نجيب محمود ودعا إليه ومارسه في العديد من كتاباته التحليلية، إلا أنسى عندما أطل اليوم في الرؤية

المنطقية المتقدمة الصارم الذي تسمّ به فلسفته. والرواية - أو قصة نفس - تتحدث عن ثلاثة أشخاص ولكنهم في الحقيقة شخص واحد ذو أبعاد ثلاثة، هي البعد العاطفي، والبعد الخلقي التقليدي والبعد العقلي المنطقى.. ويرغم هنا فيأن الرواية أو الكتاب يغلب عليه طابع التحفظ والتحليل العقلي الوقور، والعزالة والانقطاع بهموم النفس ومشاكلها الذهنية عن هموم الناس ومشاكل المجتمع وقضايا العصر.

ورأيت في هذا انعكاساً وتعبيرًا عن الفلسفة الوضعية المنطقية. وإن كنت تمنيت في نهاية المقال أن تكون «قصة نفس» نهاية لفلسفة قدّمتها وبداية لفلسفة جديدة لزكي نجيب محمود تكون أقرب إلى الواقع والناس.

على أني في بداية السبعينيات ركزت حواري معه على ترجمته الجديدة نحو تحليل التراث العربي الإسلامي ومحاولة تجديده. والحق، أنسى وجدت في هذه المحاولة - كما سبق أن ذكرت - تطبيقاً لنهجه الوضعي المنطقي على هذا التراث، فسوقه منه. كما رأيت آنذاك. - كان موقفنا انتقائياً خالصاً، لا يرى من قيمة في هذا التراث إلا ما يمكن أن تكون فيه من عناصر تفعّلنا في حاضرنا الراهن، أما ماعدا ذلك فليس له الاقبة التسلبية.

على أنه في تحليله للتراث كان يسعى إلى أن يضع بهذه على ما يشكل جوهر التراث، وبالتالي جوهر الثقافة العربية الإسلامية، فيجد ذلك الجوهر في ثانية الأرض والسماء، العقل والقلب، العلم والإيمان إلى غير ذلك من الثنائيات التي كان يغلب فيها احياناً الجانب الوج다كي على الجانب العقلاني، وهذا تبرز

الشاملة التي عبر عنها زكي نجيب
لـى مختلف كتاباته، ويصرف النظر
عن حدود تبيه لها النهج التحليلي، أتبين أن
ما كتبته عنه كان يرتكز على تقدـ هذا الجانب
المنهجى وحده، وكان بهذا يغفل عن جوانب
أخرى في هذه الكتابات لعلها أكبر من
هذه الحدود المنهجية بل لعلها
تتعارض معها أو تصرـ عليها بوعى
أو بغير وعى.

وفي إطار القراءـ الشاملة لـ زكي نجيب
محمود ومواقـة، أستطيع اليوم أن أتبين
الأبعـ الأساسية التالية:

دورة واسحةـ إلى التقدم خروجاـ من
التخلف الذى يربـ على فكرنا وحيـاتنا
ومجـمعاتنا، وهـ دعـة مسلحةـ ، منذ الـبداـة
بـأيـان عميقـ بالتطورـ من ناحـية وبالـعلمـ من
نـاحـية ثانيةـ، وبـآخرـةـ من نـاحـية ثالـثـةـ، ولم تـكنـ
دعـوتـةـ المـلحـةـ إلى الـرضـوجـ الفـكـريـ إلاـ بهـدـفـ
امتـلاـكـ أـسـابـ التـقـدمـ، ولم تـكنـ دـعـوتـةـ المـلحـةـ
إـلـىـ التـهـجـيـ العـلـمــ، مـهـماـ اخـتـلـفـ حـولـ هـذـاـ
المـفـهـومـ عنـهـ وـبـخـاصـةـ أـنـ يـكـادـ يـقـتصـ عـلـىـ
الـجانـبـ التـكـلـوـجـىـ إـلـىـ بـهـدـفـ تـحـقـيقـ الـحـرـبةـ
وـامـتـلاـكـ أـسـابـاهـ، فالـعلمـ هوـ سـبـيلـاـ للـحـرـبةـ،
وـاـذاـ كـانـ دـعـوتـةـ لـلتـقـدمـ فـيـ اـرـتـباطـ بـفـاهـيمـ
الـطـورـ وـالـعـلـمـ وـالـحـرـبةـ هـىـ دـورـةـ لـلـحـاقـ بـالـعـصـرـ
كـماـ كـانـ وـمـايـزاـلـ يـتـطـلـعـ، فـيـأـنـهاـ عـلـىـ وجـهـ
الـتـحـدـيدـ كـانـ كـذـلـكـ تـعـبـيرـاـ عـنـ مـوقـفـ وـاضـعـ
منذ الـبـداـةـ مـعـادـ لـلـاستـعـمارـ الـبـرـيطـانـىـ
وـالـصـهـيـونـىـ وـالـسيـطرـةـ الـأـجـنبـيـةـ عـلـىـ أـرـضـنـاـ أوـ
الـأـرـضـ الـعـرـبـيـةـ عـامـةـ، لـعـلـنـ تـخـلـفـ أـوـ تـقـعـ معـ
بعـضـ مـواقـعـهـ السـيـاسـيـةـ الـجـزـيـةـ، إـلـىـ هـذـهـ هـىـ
رـؤـيـةـ الشـامـلـةـ الـتـيـ انـعـكـسـتـ فـيـ مـواقـعـهـ
الـعـامـةـ كـذـلـكـ طـوـالـ حـيـاتـهـ، رـبـاـ لمـ يـفـصـعـ عـنـ

أسق نصا من تصوّره في «حصاد السنين»، دار الشرق ١٩٩١ صفحه ٢٣٨-٢٤٨ هي إيجاد الوحدة التي يتوحد بها ما قد يهدى في الظاهر متقدراً متناثراً، سواه أكان ذلك فيما تفرق وشانث من كائنات الطبيعة، فهو حملها الفكر الفلسفى ليبرأها الانسان كونا واحداً متصل الأجزاء، في بناء منظوم، أم كان ذلك فيما تفرق وشانث من أجزاء المعرفة الإنسانية، فهو حملها الفكر الفلسفى في نسق واحد، يظهر مابين تلك الأجزاء من صلات وثيقة (...). أنه بغير هذه الوحدة النسقية لأجزاء المعرفة، تعمد «الرلية» الواضحة عند الفرد الواحد من الناس، (ونلاحظ هنا أن الرؤى الفكرى أو الرؤى الواضحة لم يعد مصراً على التحليل فحسب، بل التركيب، واقامة الوحدة النسقية بين العناصر)

وطريق هذه الوحدة عند زكي لحبيب محمود يتحقق بالفكرة الفلسفى عبر طرق ثلاثة الأول هو التداخل والتواصل الذى يكتشفه الفكر الفلسفى فى جذر مشترك بين قيم ثلاث هى الحق والخير والجمال، والثانى هو الجذر المشترك الذى يكتشفه الفكر الفلسفى كذلك فى التشكيلات اللغوية والرمزية التى تستخدمها العلوم، والعقائد والآداب، أما الطريق الثالث إلى الوحدة فهو منهج المتصوفة فى هذا اللقاء، المباشر بالوجود العينى بدل أن يلجمأ إلى «الأقوال» التى قيلت عن ذلك الوجود (راجع: حصاد السنين: ص ٢٤٥-٢٤٨)

هذا، إن هذه الرؤى التوحيدية التركيبة تستند إلى تحليل منطقى سابق، إلا أن هذا

خصوصيتنا العربية النابعة من هذا التراث، ولاتعززنا في الوقت نفسه عن حقائق عصرنا، أو تجعلنا مجرد أتباع له. إنها وحدتنا التميزة الخاصة داخل وحدتنا العامة في إطار عصرنا الراهن كله، وهذا لم يعد التراث القديم مجرد عناصر تنتقيها ونستعديدها إذا كان فيها ما ينفعنا في حياتنا المصرية بل يصبح في ضرورة. هنا تأكيدنا «ليهورنا التاريخية»، وليس مجرد ماض نقتبس فيه مما ينفعنا كما كان يقول. ومرة أخرى أتساءل: أين الوضعية المطلقة في هذا؟ نعم، إنها هناك في التحليل موجودة فيه ويد. ولكن هناك ما يتتجاوز هذا التحليل إلى منهجية تركيبية توحيدية ذات رؤية انسانية كونية شاملة وعمق تاريخي، وذات ارادة لـ«التفكير والتجديد». وأتساءل: هل كان هذا تطوريًا في فكر زكي نجيب محمد؟ لقد كان يجدد فكره دائمًا ويجدد مواقفه ولكنني أزعم أن بذرته كانت موجودة دائمًا في هذا الفكر.

كان زكي نجيب محمد في حياته أكثر الناس عزوفاً عن الاختلاط بالناس، ولكنه كان أكثر الناس حرصاً على إفاده الناس والمسعى الجاد المستقاني إلى تغيير فكرهم وتحجيم حياتهم، بكتاباته، وبمواقفه من مختلف القضايا الوطنية والاجتماعية، منها اختلافنا معه في هذا الموقف أو ذاك، في هذه الفكرة أو تلك.

وإذا كان من حق أن أحد ملمحات عاماً لزكي نجيب محمد لقلت ما قاله هو نفسه تحديداً لجوهر ما يدور حوله عصرنا الراهن: إنه الإنسان. وزكي نجيب محمد هو الإنسان، ابن عصره، ابن أمته العربية، ابن مصر البار.



زكى نجيب محمود وفلسفته الجمالية

نجيب محمود الجمالية لا بد من الإشارة إلى معاور عدة تدور حولها فلسنته العامة وفلسفته الخاصة في النقد وعلم الجمال. ومن هذه المعاور لفلسفته في اللغة ومنهجه في حلولها، ثم نظرته الانفعالية في القيم، ثم موقفه الموضوعي في النقد الفنى وتلوق الشعر.

إن ثقة زكى نجيب محمود بقدرة العلم على تحرير الإنسان من أسر الطبيعة وقهر معوقات الحصاراة ثقة مستمدة من إيمانه بالعقل الذي هو أداة الإنسان في المعرفة واكتشاف المجهول، وقد أدى الاعتماد عليه في أوروبا إلى انتقالها من جمود العصور الوسطى إلى عصر النهضة. وذلك هو مطلب حضارتنا إذا ما أرادت أن تلحق بالركب.

وقد وجد في فلسفة الوضعيية المطلقة، ومنهجها في تحليل عبارات اللغة، السبيل الذي يزيد هنا الإيمان بالعلم والمعرفة العلمية. وهو المنهج الذي يحدد الفرق بين القضايا العلمية وما دعاها من قضايا لا تدخل في العلم وإنما يكون مجالها الدين والأدب والشعر، وقضايا أخرى تبتعد عن أيهما تكون من باب اللغو والبحث فيما وراء الطبيعة أو الميتافيزيقا (١).

كتب الكثيرون ومازالوا يكتون عن جوانب عديدة من فلسفة الدكتور زكى نجيب محمود مثل المنطقية الوضعيية في مصر، وصاحب تجديد الفكر العربي والمعقول واللامعقول في تراثنا، والمرفق بين حضارة الغرب وتراث العرب والإسلام، واديب من المقالة وصاحب موقف من الميتافيزيقا وخرافتها وشارح اللغة الباحث عن مدلولاتها ومالم معنى له فيها، واخيرا فيلسوف القيم وصاحب موقف في النقد والذوق الذي لا يتجدد في الكتب. وله في كل هذه الموضوعات السابقة ما يفوق المقرر من المقالات والمزلفات. وسيكتفي ان نتناول جانب واحدا منه: جانب النقد وفلسفة الجمال.

في هذا الميدان يظهر تأثيره بالتراث وقدرته على التفاؤل إلى أعماق اعمقه. ويتجلى ذلك في إشاراته الدائمة للجاحظ وأبي حيyan التوجدي وأبن جني وعبد القاهر الجرجاني. أما تأثيره بفلسفة الغرب وتفكيره ومعايشه لهم فهي معايشة باللغة الاتساع تنهل من منابع التحليل عند راسل وابروفتجنشن، واتباع النقد الجديد neo.criticism أمثال كينت بروك وريشتاردز.

ولكى نعطي بفلسفة الدكتور زكى

من هنا كانت اللغة وعلاقتها بالمعنى هي
المحور الأول، وهي النور الذي يهتمى به السالك
في شباب هذه الساحة النسخة الأولى.

قد أضطجع بها مراها اثناء تشققها
وتقربها (٢).
ويقول ايضاً:
«النظرة التي تداعع عنها هي ان الحكم
الأخلاقي تعبير عن انفعال المتكلم ازا، شئ
سامحاولا ان يحدث انفعالا شبيها به عند
السامع. واذن فسلام صدق ولا كذب لأن
الانفعالات الفنية ليست مما يوصف بصدق او
كذب».

اذا لو كانت القضية الأخلاقية وصفا لشئ
خارجي لا مكن مراجعة صدقها بالطابقة بينها
 وبين ذلك الشئ الخارجي، ولكن الحكم
الأخلاقي كما قلنا ليس من هذا القبيل
الوصفي، ليس هو حكما على الواقع شئ بعض
موضوعي بعيد عن ميدان المتكلم ورغباته
واهوانه».

ولما كان هذا الموقف الذي من القيم هو
موقف الفلسفة التحليلية التي يتبناها الدكتور
زكي فقدم نقول ان موقفه في النقد الفني موقف
النقد الانطباعيين، الا أنه في الواقع الأمر يتخذ
موقعاً موضوعياً علمياً عند تناوله موضوعاً
من موضوعات الأدب والفن، يعني انه اذا كان
الاحساس بالجمال والانفعال به يمثل موقف
الانطباع، فإن موقف الناقد لا يقتصر على
 مجرد الانفعال وإنما يشير في خطوات عقلية
لتفسير موضوع هنا الانفعال تفسيراً يكشف
عن خصائص العمل الفني.

ينذكر الدكتور نجيب مادرار حول عام ١٩٤٨
من جبال بيته وبين المرحوم الدكتور متعدد ،
اذا كان السؤال: هل يكون النقد الادبي
قائماً على اللون أو قائماً على
العلم؟
وكان رد الدكتور زكي أن هناك قراءتين ،

احسأر الدكتور زكي لم يحب محمود تجاه
الفلسفة التحليلية، إذ وجدوها قد حددت مهمة
الفلسفة في تحليل عبارات اللغة سوا، كانت
لغة العلم او لغة الحياة الجارية، ووجدوها قد
تخلصت من عمق البحث في مشكلات الفلسفة
التقليدية وتغطيت الميتافيزيقاً عندما تشير
مشكلات لاحل لها حول المثل والمطلق وال مجرور.
وعبارات اللغة وفقاً لهذه الفلسفة إما أن
تصف العالم الخارجي وعندئذ يمكن ان تتصف
بالصدق أو بالكذب عند التتحقق بالخبرة
التجريبية، وإما أن تصف شعور الانسان
وانفعاله عندما يعلن رضاً أو سخطه على
ما يعجبه أو لا يعجبه، وعندئذ تكون من قبيل
الأحكام الخاصة للقيم فتخرج من مجال العلم
وضع الدكتور زكي لم يحب محمود نظرته في
القيم بقوله: إن العبرة الأخلاقية
وكذلك العبرة الجمالية لا تتصف شيئاً
إلا هي تعبير عن انفعال المتكلم.
وهي تقال لعلها تثير في السامع
انفعالاً شبيهاً به كما يصبح حيواناً
من ذعر فتشير الصيحة ذعراً شبيهاً
به عند سائر افراد الفعلة التي
تسع الصيحة والامل في ان يستخدم
المتعلمل كلمة معينة ليثير بها انفعالاً
شبيهاً بانفعاله عند السامع مرجمة
أن أبناء الجماعة الواحدة يرون على
طريقة واحدة فتشتت عبارة كلمة
ما يشمور مافق عملية التربية حتى
اذا مانطقت الكلمة بعد ذلك أحدثت في
نفس سامعها نفس الشعور الذي كان

وضع معيارا لتقدير الشعر قبل «كتب بروك» وغيرها مما يقرب من تسعه الروزن.

واضح اذن ان النقد عند زكي لم يحيي محمود لايف عند حد التلذق الشخصي لانه خطوة تالية على التأثير، وعلى الناقد أن يطبق على الآثار الفنية ما يفترض الابداع في كل ما يعرض له من أمثلة. عليه أن يستخلص من قراءاته ومارسته لروائع الفن والادب المبادئ التي تفسر الكثرة بمبدأ واحد يجمعها في وحدة. ومن هذه المبادئ التي يطبقها الدكتور زكي لم يحيي على قن القصيدة ضرورة تعميق الكاتب لدراسته السلوك وتفسيرها فلا يتبع أن تقتصر مهمة الكاتب على رواية أحداث. ذلك لأن تسجيل الواقع على رواية أحداث، وفي إحكام البناء، الذي يجعل هذه الأحداث في كيان واحد.

كذلك يفسح الدكتور زكي لم يحيي محمود مكانا كبيرا لنقد الشعر، ويتجول في ارجاء، منه فسحة تضم شعرا، الغرب على السوا، مع شعرا، العرب القدامى والمحدثين. وجوانبه ليست جولة ناقد فحسب بل جولة متلذق وناقد وفيلسوف منظر برى الشعر تصيرها للقططات من العالم الحسى لكنها لقطات قادرة على ان تنتقل الى مطلق الامحدود^(٤)

فكان الامحدود يتجسد في الصورة المحدودة وكان الوجود يأسره بحل في القراءة الصغيرة. وعلى أساس هذا المبدأ الذي استخلصه في ندوة للشعر تناول قصيدة من قصائد الشاعر الراحل عباس محمود العقاد هي «أنس الوجود» فروض كيف عمد الشاعر الكبير الى رؤية غير فيها عن تجسيد مصر كلها

قراءة أولى للناقد بحكم الفرق، يحب ما قرأه أو يكرره، وقد يقف عنه هذا المهد، وعندئذ لا يكون ثمة نقد قد ولد بعد، ولكنه لا يقف عند هذا المهد، وفهم بالكتابة ليرفع وجهة نظره، اعني ليجعل رأيه بالعلل التي تشهد وتنزيده، والتحليل عملية عقلية لاته رد الظواهر إلى أسبابها، ومعنى ذلك أن النزعة خطوة أولى تسبق النقد^(٣)

والمنصب الذي يشغيله الدكتور زكي مذهب يسرد النقد الجديد في اوروبا وامريكا، خلاصته أن الناقد عندما يتناول موضوعا من موضوعات الفن والادب فعلية الا يبحث عما يحاكيه هذا العمل الفنى او الادب سوا. كان باطن نفس الفنان او خارجها. على الناقد ان يعكف على تحليل العمل نفسه لا ليتفنّد من خلاله الى نفس الفنان ولا الى العالم الخارجى، عليه ان يقف عنده ليري كيف تألفت عناصره.

يقول لايجوز للناقد بنا، على هذه المدرسة الجديدة ان يسأل عن لوجة مثلا قائلًا ما ماقرأها او مامعنها، لأنه لامقزى ولا معنى في الفتن او الفتن خلق لكتابه جديد... هل نسأل عن جبل او عن نهر او عن شرق او غروب قائلين ما مقزى وما معنى؟ او هل ترانا نظر إلى التكوير وهذه معجبين أو تافرين؟^(٤).

وهذا في رأيه لا يقتصر على نقاد الغرب المحدثين بل هو الذي عرله العرب الذين عدوا إلى تحليل النص، وهو طريق رعا شقه امامهم عمل الفقهاء في تحليلاتهم للنص القرآني تحليلا يمكن صاحبه من استخراج الاحكام، وعلى رأس من يذكرون في هذا المقام عبد القاهر الجرجاني الذي

في تلك التماضيات القابعة في معابدها منذ القدم العصور، ثم وصف شعر العقاد بأنه أقرب إلى فن العمارة والتحت قد من حجر الصوان. فهو شعر يترك في النفس آثار الاحساس بالجلال لا بالجمال. يقول الدكتور زكي ليس الجميل والمخليل بالتشابهين فيما يتركه في النفس من أثر وجداً، فال الاول من شأنه ان يهزم النفس بعاظفة الحب... أما الجليل، فيمهز النفس بعاظفة الاعجاب، وعاظفة الاعجاب مركب بأختلف من عناصر أولية منها الهول والروعه والرهبة والقذفه. وهذا هو ما يتركه في النفس شعر العقاد، فيه شرم الجبال وصلاحية الصوان وعمق المعيط، انظر اليه يتأمل تماضيات معابد أسران ليري فيها قبرا يرقى الزمان في جوفه، والماضي قائم فيه على هيئة شخص من حجر، تلك الشخص كأنها مسحورة ترجو أن يحييها كاهن فينزل عنها فعل السر.

يقول شاعرنا العقاد:

قضى تحبه فيه الزمان الذي مضى
لكان له رسا وكان له ليرا
واشهدنا منه شخوصاً كأنها
مساحمر ترجم كاحتا يمطلع

(٦١) السحراء

واذا كانت القصيدة الشهيرة للشاعر الامريكي ت.س.البيوت «الارض الوباء» من الاهمية المعنوي في أدب الغرب بعد الحرب العالمية الاولى، فما اولى قصيدة العقاد ترجمة شيطان ان تكون على نفس مستوىها.

شيطان العقاد لا يقوى بالباطل بل بالحق، شيطان كفر بالشر، كذلك كان العقاد يطرع الفلسفة للشعر وكان من أقدر من استطاعوا ان يكسروا الحق بالجملان نجا، شعره فلسفة.

وفلسفة العقاد تظهر من خلال شعره فهو الناقد الانجليزي الشهير ايفورد ريتشاردز ا

فستجده وان تيقنا انه ليس في المقدمة كما يخبل لنا...» A Richards مادئ النقد الادبي.

اى قد يحدث ان ينظر إلى شئ ليس في ذاته كربها لكنه يشبه شيئاً كربها يستدعي بحسب قانون التداعي شيئاً له.

اما المرحلة الثالثة فهى تصور الاتر النزوعى الذى يتبع الوهم والخيال اذ يميل الانسان ان يتصرف وفق وهمه غالباً نظرة عن المعرفة العقلية. وبهذا يكون لواقع اللاوعى من التأثير فى السلوك مالاً يكون للعقل الواقعى.

يقول الفارابى أنت تفعل فيما تخيله لنا الآثاريل الشعرية كفعلنا فيها لو ان الامر كما خيله لنا ذلك القول. وإن علمنا ان الامر ليس كذلك فإن الانسان كثيراً ما يتبع أعماله تخيلاته أكثر مما يتبع ظنه أو علمه، فإنه كثيراً ما يكون ظنه أو علمه مضاداً لتخيله فيكون فعله بحسب تخيله لا بحسب ظنه او علمه (١١).

بهذه الرؤية أصبح لزكي محبيب دور الريادة في الدعوة لمنهج جديد في تفسير النص شبيه بما يذهب إليه دعاة التفسير في أوروبا وألمانيا (أمثال الفيلسوف الألماني الفيروميولوجي جادامير) أولئك الذين يحاولون اكتشاف البعض الحى والمعاصر في نصوصتراث الفلسفة.

وذلك يمكن ان نفهم الاصلة بانها معاصرة عند لزكي محبيب محمود وليس كما يشاء من أنها ثنائية.

بهذه التفسير كان لزكي محبيب محمود فضل تطبيق منهج في تفسيرتراث تقصى أعماله ليقدمه معاصراللأنها القرن العشرين. وعلى هنا

فها هو الناقد الإنجليزى ريتشاردز يحلل عمليات التلوّن للقصيدة ، وينذهب إلى القول بأن العين عند قراءة القصيدة تمبر في عمليات متتابعة تدرك بها الكلمات المكتوبة فتحدث استجابات شتى يصل عددها إلى ست. وتتلخص في الاحساسات البصرية الحادثة عند قراءة الكلمات ثم ترتبط الصور المحسوبة التي تتطرق إليها هذه الكلمات ثم تطرأ خيالات أخرى تستدعيها هذه الصور وانكاراً عن موضوعات تثير اتفاعات واخيراً ينجم عن ذلك مواقف سلوكية (٩)

وها هو الفارابي يتناول بالتفصير طبعة التخييل الشعري وبين أثره على القراءة التزويعية للملائقي.

فيقول في الفصل الذي عقده لعلم المنطق من كتابه احصاً، العلوم عندما كان يصدّد مقارنة العبارة الشعرية من العبارات المأللة.

«الآثاريل الشعرية هي التي تؤلف فيها اشياء شأنها أن تخيل لم الامر الذي فيه المغاطبة خيالاً ما أو شيئاً العدل أو احسن، وذلك إما جملاً او لبعاً او جلالة او هوانة او غير ذلك مما يشكل كل هذه (١٠)

نم يصف المرحلة الثانية التي لا يقف عندها القارئ وكفى، لشمار في ذهنه خبرات ماضية تشهي الصور الحاضرة امام ذهنه فيقول:

«ويعرض لنا عند استعمال الآثاريل الشعرية عند التخييل الذي يقع عنها في أنفنا شيء بما يعرض لنا عند نظرنا إلى الشئ الذي يشبه ما يتعاف. فإذا من ساعتنا يخبلنا في ذلك الشئ انه ما يتعاف فنقوم انفسنا منه

- (٢) في ثلاثة النقد من ١١٦
 (٤) في ثلاثة النقد من ١٢٢ إلى
 ٢٢٥ يخطو بنا من ركود العصر الوسطى
 (٨) مع الشعرا، ص ٨
 (٩) من ١٥ مع الشعرا
 (٧) من ٥٩ نفس المرجع
 (٨) عباس محمود العقاد، مطالعات
 في الكتب والحياة من ٢٢٠
-
- هوامش:**
-
- I.A. Richards Principles of literary criticism 1960. p117
- (١) انظر موقف من المتألبيين، دار الشرق
 (٢) موقف من المتألبيين، دار الشرق من ١٢٧
 (٣) نفس المرجع من ٢٣١

عبد الرحمن بدوي في «أدب ونقد»

في الرابع من شهر فبراير ١٩٩٢ بلغ المفكر والفيلسوف المصري الكبير الاستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي الخامسة والسبعين من عمره المديد. ومجلة «أدب ونقد» من واقع مستلزماتها عن متابعة ودراسة وتحليل وتقدير الفكر المصري والعربي الجاد، في مختلف مراحله ونظرياته وأيديولوجياته، تحبى الدكتور عبد الرحمن بدوي، وتتمنى له مزيداً من إنتاجه الجاد والمحض والشري في الفكر والفن والدراسات التي قدم بها ملامح من الفكر الأوربي، أغنت الفكر المصري والعربي، ومزيناً من جهوده العميقة في تقديم النصوص الهامة التي صاغها كبار المستشرقين عن الشخصيات الإسلامية والعربية، والتأليف بين هذه النصوص في مقدمات ضافية ومحفظات أصلية. وإنرباً عن ذلك، فإن «أدب ونقد» ستحرص - خلاف الأبواب الثابتة - عدداً من أعداد هذا العام لتقديم فكر الدكتور عبد الرحمن بدوي. وتأمل المجلة أن يهم السادة الدكاترة والأساتذة المذكورون بعد، بجهودهم الفكرية ، مع ما قد يصل المجلة من دراسات وأراء : فؤاد زكريا، حسن حنفى، الطاهر مكي، محمود أمين العالم، محمود اسماعيل، مصطفى ماهر، جابر عصفور، نصر حامد أبو زيد، عبد الرحمن ابو عوف، عبد الغفار مكاوى، حامد طاهر، شكري عياد، وغيرهم من الأساتذة والمختصين من شرف المجلة بمساهمتهم القيمة.

«أدب ونقد»

العقل المواجه

«منذ البداية لم تعرف تركيبتى السياسة» هكذا يقول زكي محبوب محمود الذى كان قد بلغ الرابعة عشرة أيام ثورة ١٩١٩. وهو يكرر المعنى نفسه بعد عشرين عاماً، ولكنه يضيف إلى العبارة سؤلاً هاماً فتندو على النحو التالي: «لم أكن سأياً في أي يوم، ولكن هل يمكن لأى مواطن أن يفلت من الانفعال بما جرى ويجرى على أرض الوطن؟». والسؤال أبعجاب يضرس الجواب بالابتعاب.

غير أن هذا الذى لم يستقل بالسياسة شأنه فى ذلك شأن العديد من المثقفين المصريين (المحكيم، محبوب محفوظ، لويس عوض... الخ) لا يقصد المعنى الحزبى الذى ابتعد عنه هؤلاء، وان لم يتوقفوا عن التفكير السياسى وأحياناً الكتابة السياسية المباشرة. وإنما كان زكي محبوب محمود يقصد الابتعاد عن السياسة شكلاً ومعضمنا فكراً وعملاً. ولكن المفارقة الأولى أنه رغم ذلك بدأ حياته الثقافية بنقل كتاب سباس إلى العربية هو كتاب «أثرت الحرية» للجاسوس الروسي كرافتشوك الذى كان عميلاً للمخابرات الأمريكية. وهو من الأعمال المبكرة للحرب الباردة بين المسكرين.

ولم يكن من «هسوم» المثقف المصرى بين أواخر الأربعينات وأوائل الخمسينات ان يشارك في هذه الحرب التى هرزا فيها بعدنـة من الكتاب

الصريين عباس عباس محمود العقاد بأشرافه على سلسلة الناقوس ومساهمته فى أعمال مؤسسة فرانكلين بالتقديم او المراجعة أو الترجمة المباشرة (وهو الذى نقل عن الأنجلزية تقرير خرشوف الشهير المقدم إلى المؤتمر العشرين للحزب الشيوعى السوفيتى وكشف فيه بعضاً من ممارسات ستالين). ومن المستبعد أن تكون العلاقة المبكرة بين الاستاذ العقاد وتلميذه زكي محبوب محمود هي التي وجهت الاخير لترجمة الجاسوس الروسي، ولكن الفترة التى قضتها استاذًا زائراً في جامعة كولومبيا بالولايات المتحدة بين عامي ١٩٥٣ و١٩٥٦ ثم مستشاراً ثقافياً في السفارة المصرية بواشنطن بين عامي ١٩٥٤ و١٩٥٥ هي التي أهتمته ان يكتب «حياة الفكر في العالم الجديد». وهو اكثـر الكتب جدية ورسقاً بين الأعمال التي كانت تنشر في ذلك الحين. وقد اشتهر منها كتاب مصطفى أمين «أمريكا الضاحكة» (١٩٤٢) ولم يشتهر منها إلا في حدود الطائفة البروتستانتية كتاب «القس فى أمريكا» للقس ليسب مشرقي (١٩٥٨). وكلها ذكريات تسخر من بعض تفاصيل الحياة الأمريكية فى إطار الاتهام بجهور هذه الحياة، وهو الديمقراطي. ونحن نلاحظ على هذه التبرعات أنها صدرت فى مراحلين

متناقضتين، اولاً هما كانت «مبادىء ولسن» وقيادة أمريكا للحلفاء، في الحرب الثانية ضد النازية ترسم صورة زاهية للولايات المتحدة في خيال الشعب المناضل من أجل الاستقلال، والمرحلة الثانية كانت فيها الولايات المتحدة تضفي على هذه الشعوب التي نالت استقلالها حديثاً من أجل «مل، الفراغ» في المناطق التي تركها الاستعمار التقليدي راقامة شبكة من الاحلال تطرق الانغاد السوفيتى. وكانت مصر في ظل سلطة بولبوب قد تعرفت في الخمسينات على الولايات المتحدة مرتين: الأولى منذ بداية «الثورة» التي ظهر خلالها السفير جيفر سون كافرى وهو يودع فاروق إلى منفاه الإيطالي، وقد انتهت بالضغط الأمريكي على فرنسا وبريطانيا وأسرائيل للانسحاب من مصر بعد عدوان ١٩٥٦. هنا هو «الربع الأمريكي» في مصر، وكان زكي لبيب محمد بين كولومبيا استاذًا زانرا في جامعتها وبين واشنطن حيث أصبح مشاراً ثقافياً في السفارة المصرية.

ولكن الرجل يدعونا لأننعتبر ذلك نوعاً من الاشتغال بالسياسة. وهذا من حقه. ولكن العلاقة بين المثقف والسلطة ليست موضوعاً سياسياً فقط، بل إنّ بعد السياسي في هذه العلاقة يختلف عنه في العلاقات الأخرى الأكثر مباشرة كالعمل في الصحافة أو في الهيئات والماكرو المؤتمرات ذات البرامج التعليمية أو الإعلامية.

وقد بدأ زكي لبيب محمد حياته الثقافية بالاتساع، إلى «لجنة التأليف والترجمة والنشر» ومجلة «الثقافة». وهي مؤسسة مستقلة عن الدولة والاحزاب معاً واقترب ماتكون إلى صيغة التوفيق بين «الاصالة» نشданا للتراث وبين «العصر» افتتاحاً على الغرب.

ويعرض زكي لبيب محمد على الاشارة إلى أنه ولد (عام ١٩٠٥) في قرية ميت المخول التي اسرت لويس التاسع وشاركت في الثورة على بونابرت. أى إنها بيتة «ثورية». ولكن هذه الاشارة لا تصل بأى سياق آخر إلى اتساق مكتمل سوى أن ثورة ١٩١٩ قد صاحت مناخ «الحرية». هنا يصر على أن المسيرة قد تجاوزت في كتابات اساتذة العشرينات (طه حسين، المقاد، سلامة موسى، على عبد الرزاق، شرقى، حافظ إبراهيم) والحكيم في الشلاتينات، تجاوزت الدول السياسي المباشر، لتربط بالمضمون الاقتصادي لتأسيس بنك مصر وشركاته والرؤى الجديدة في الثقافة الأولية وظهور المسرح الشعري والتقدّم الجديد وإزدهار النحت والتصير ووحدة القصيدة. هذه هي «الثورة» التي يتوقف عندها زكي لبيب محمد «فالعشرينات هي التي ولدت فيما نوعاً من الرؤى أسمى النظرية المستقبلية». وهو يختار من بين المآثر العديدة في ذلك الوقت، مجلات «المقططف» و«الهلال» و«المجلة الجديدة». وقد كتب في أحد أوائل اعدادها مقالاً عن «وحدة الكون». وهو حين يذكر «الهلال» في العشرينات أباً يذكر الفترة التي كان سلامة موسى فيها مشرفاً على المجلة، وحين تركها أنس «المجلة الجديدة» في نوفمبر ١٩٢٩. ومنعنى ذلك أن زكي لبيب محمد قد أجهد في وقت مبكر إلى المعرفة العلمية التي عنيت بها «المقططف» عنابة خاصة، وجعل منها سلامة موسى رسالته. وقد اهتم زكي بالعلم من زاوية يكشف عن مضمونها مقالة في «المجلة الجديدة» عن وحدة الكون، وكان يقرأ حينذاك في نظرية النظر.

الطالب المتميز، فقد صادفت هذه الضعوبات طلاباً مثل لحبيب محفوظ وليس عوض. ولم يستطع لحبيب محفوظ فعلاً أن يسافر في «البعثة»، وأما لويس عوض فقد احتاج الأمر إلى تدخل مباشر من طه حسين. وكانت وزارة المعارف هي التي أوفدت زكي لحبيب محمود الذي كان يعمل «معلماً» في أحدى مدارسها، وكانت البعثة إلى بريطانيا.

وإذا اجتمعت الفلسفة بالعلوم حينذاك، فلابد أن تكون «الروحية النطقية» في مقدمة الاختبارات التي تحقق للطلاب -المعرفة شروعه (عزماته). وهو في الواقع الثقافى أحد الداخل إلى النهضة البرجوازية المصرية للمشاركة في معاداتها من أحد طرقها (- الغرب) الذى هو: العلم التجري عند زكي لحبيب محمود. هنا لا يتنى أن أول مقال ينشره فى مجلة الكلية كان حول ابن بكر الصديق، وانه شرع فى نشر سلسلة من المقالات عن الفلسفة فى مجلة «الرسالة» عام ١٩٣٢. وقبيل عام ١٩٤٢ كان قد كتب مقالة «هجرة الروح» الذى قرر فيه ان يخرج عن المعاكاة والتقليد إلى «الاستقلال والابداع». كان لحبيب محفوظ، وقد تخرج من قسم الفيزياء عام ١٩٣٤، قد بدأ النشر ايضاً سلسلة عن الاتجاهات الفلسفية فى «المجلة الجديدة»، ملتزماً الحياد. وعندما الجئ إلى «الاستقلال والابداع» كتب القصة والرواية. أما زكي لحبيب محمود فقد بدأ مشروعه المستقل بكتابين أمياً من العلامات فى الدراسات الفلسفية المصرية، هما «النطق الوضعي» و«خرافة الميتافيزيقا».

بالرغم من هذا «التخصص» التقنى- الفلسفـة والتعلـيم- فقد انحرـط زـكي لـحـبيب

هذه المعرفـة العلمـية وـ«الخـرى» التي سـمحـت بها ثـورة ١٩١٩ والاـشـارة إـلى طـلـعـت حـربـ والـشـركـيزـ على «انتـفاـضـاتـ» الرـؤـىـ الجـديـدةـ فيـ الـفـكـرـ وـالـشـعرـ وـالـنـشـرـ. تـقوـدـ إـلـىـ انـ ماـهـيمـ «الـاسـتـقلـالـ» وـ«الـتـقـدمـ» قدـ اـرـتـبـطـ باـطاـرـ مـرـجـعـيـ هوـ القـرـبـ. كـانـ يـسـمىـ «الـحـضـارـةـ الحـدـيثـةـ» أوـ «الـعـصـرـةـ» أوـ «الـجـديـدةـ».

ولـكـنـ المـقـصـرـ هوـ القـرـبـ. وـقدـ تحـولـ فيـ المـخـبـلـ الشـقـافـيـ إـلـىـ «ـفـروـذـ» مـعـرفـيـ وـالـتـصـادـيـ وـسـيـاسـىـ: الـديـقـراـطـيـةـ الـلـبرـالـيـةـ. وبـالـرـغـمـ منـ انـ زـكـيـ لـحـبيبـ لمـ يـتـخصـصـ فيـ الـفـلـسـفـةـ الـإـسـلـامـيـةـ، إـلـاـهـ قـدـ اـنـتـهـ فيـ جـامـعـةـ كـولـومـبـاـ إـلـىـ هـذـاـ الـطـلـبـ: انـ يـحـاضـرـ فيـ تـرانـهـ. وـلـابـدـ أنـ يـذـورـ هـذـاـ الـاتـشـاءـ كـانـتـ كـامـنـهـ فيـ أـنـسـانـهـ إـلـىـ جـنـةـ التـأـلـيفـ وـالـتـرـجـمـةـ وـالـنـشـرـ. وـلـكـنـ «ـالـداـخـلـ» إـلـىـ مـعـادـلـةـ النـهـضـةـ بـالـتـوـرـيقـ بـيـنـ التـرـاثـ وـالـعـصـرـ قدـ تـعـدـتـ تـعـدـدـ الـاتـنـاـءـ،ـ بـالـنـشـأـةـ أـوـ الـمـلـحـةـ،ـ الـظـاهـرـةـ أـوـ الـمـضـرـةــ إـلـىـ مـخـتـلـفـ شـرـائـعـ الـبـرـجـواـزـيـةـ الـتـيـ تـكـافـعـ لـلـفـزـ باـسـتـقـالـلـيـاتـهاـ دونـ الـانـفـصالـ عنـ «ـالـتـمـوـذـجـ»ـ الغـرـبـ. وـقدـ كـانـ الشـفـاقـةـ هـىـ الدـخـلـ الرـئـيـسـ لـزـكـيـ لـحـبيبـ،ـ وـاسـاسـاـ الـفـكـرـ الـفـلـسـفيـ،ـ وـمنـ الـثـبـرـ الجـامـعـىـ،ـ كـانـتـ الجـامـعـةـ فـىـ الـأـرـبـعـيـاتـ مـسـرـحـاـ لـلـصـراعـ بـيـنـ الـاتـجـاهـاتـ الـفـكـرـيـةـ،ـ وـايـضاـ لـمـاـكـرـ الـاسـتـقطـابـ (ـالـاكـادـيـعـيـ)ـ مـنـ خـارـجـ الـمـدـودـ.ـ كـانـتـ بـرـيطـانـاـ وـفـرـنـسـاـ وـايـطالـياـ وـكـذـلـكـ الـوـلـاـيـاتـ الـمـتـحـدةـ عـلـىـ اـسـتـعـيـاـ،ـ تـصـارـعـ فـيـ بـيـنـهـاـ عـلـىـ جـذـبـ الـادـمـقـرـةـ وـالـاجـيـالـ،ـ بـوـاسـطـةـ الـبعـثـاتـ وـالـشـرقـيـاتـ وـالـبـرـاعـمـ.ـ وـقدـ اـخـتـلـفـ الـقـنـواتـ تـبعـاـ لـذـلـكـ،ـ فـرـعـاـ كـانـتـ الـاـنـقـاـفـاتـ الـشـقـافـيـةـ بـيـنـ «ـالـدـوـلـ»ـ اوـ بـيـنـ الـجـامـعـاتـ اوـ بـيـنـ الـاـسـاتـذـةـ وـالـطـلـابـ بـيـاشـرـةـ.ـ وـلـمـ يـكـنـ زـكـيـ لـحـبيبـ الـأـخـدـ الـامـثلـةـ عـلـىـ الـصـعـوبـاتـ الـتـيـ يـلـقـاـهـاـ

الانشغال السياسي، كما ان هذا الانشغال لا يرافق السلبية، بل قد يكون تجسيدا للشمول. هنا بالإضافة إلى ان الأعمال الرئيسية لطه حين حول الشعر الجاهلي او مستقبل الثقافة في مصر او الفتنة الكبرى وعلى هامش السيرة لم تكن مقالات في الصحف، كذلك عبريات العقاد وتاريخ الاسلام عند احمد أمين. على ان الامر من ذلك ان الصحافة كانت وسيلة الخطاب الذي يتضمن القاريء، مصر (=المصهور) ومبراته المعلنة (=مشروع يطلب الشرعية). ولهذين السين بالضبط لم يقتصر نشر المقالات وضمها في كتب على جيل دون آخر. بل ان زكي تجبيب محمد قد أصبح علما على فن «المقال» الشفافي، اديبا كان او فلسفه، وقد تدرج هنا المقال من مخاطبة الدائرة الضيقة من قراء، الدوريات الثقافية إلى الدائرة الارسع من قراء، الجريدة اليومية.

وإذا كان مشروع الاسلام السياسي قد اكتسب شرعنته من الدين والاستمرارية وقطع من الشعب بالرغم من المصير المأسوي لرموزه الكبارى (حسن البنا، عبد القادر عوده، سيد قطب، شكري مصطفى)، فلأن إطاره المرجعى كان، وبالتالي فنان سيد قطب لم يدرس الاسلام في الولايات المتحدة. ولكن زكي تجبيب محمد الذى درس العلم التجربى فى بريطانيا وازداد ارتياطا بطاره المرجعى فى الولايات المتحدة قد اكتسب الشرعية لمشروعه من الدولة ذاتها، وهى الاقوى من «النظام السياسى» فالدولة التى احتاجت لمعادلة النهضة فى العهد الملكى قد اجتاحت للمعادلة ذاتها فى العهد الشورى، ثم احتاجت اليها مرة اخرى فى عهد الانفتاح. بالطبع، تغيرت بعض أركان

محمود بدءا من «هجرة الروح» فى خطاب عام، واصبح بالتدرج «مفكرا» ذا مشروع. نذكر هنا ان زميلا له فى الاعجاب بالعقاد ومصاحبته كان قد سافر إلى الولايات المتحدة ايضا عام ١٩٤٨ للدراسة وعاد مشروعه الخاص فى اطار الانتساء إلى الاخوان المسلمين، ذلك هو سيد قطب (١٩٦٦-١٩٦٦) الذى بما حياته السياسية فى حزب العددين، وقد شافت المفارقات بالخصوص العنيفة بين هذا الحزب و«الاخوان». ولكن سيد قطب الذى كان قد بدأ حياته الثقافية ناقدا أدبيا منفتحا كالعقاد على الغرب عاد من أمريكا صاحب رؤية راديكالية فى صنوف السلفية الاسلامية انتهت به فى ظرف مأسوى عام ١٩٦٦ إلى الاعدام، اما زكي تجبيب محمد فقد عاد، على العكس من سيد قطب، صاحب مشروع اكثر تشبثا بالغرب من زاوية العلم التجربى والفلسفة الرoussean، وكتابه «قشور ولباب» (ط أولى - الانجلو ١٩٥٧) يضم الإطار العام لهذا «الفكر» الذى ينعكس على النقد الأدبي والفلسفة معا، وفي مجموعة من الفصول التى سبق نشرها فى دروبات ثقافية لا يربط بينها سوى وحدة المقل المعرفى ومنهج الكاتب. وكان زكي تجبيب محمد كفتحى رضوان قد أخذ كلها على الجيل السابق (طه، العقاد، سلامة) انهم كتاب مقالات اكثر منهم مؤلفون كتب. وقال رضوان أن هذه الظاهرة تعكس «عقلية» جزئية لا تنتفع بالشمول. وقال زكي انها تعكس اهتماما بالسياسة يجلب الشهرة اكثرا من الثقافة، وبالطبع لم يكن هنا صحيحا، لأن تأليف الكتب لا يتضمن بالضرورة رؤية شاملة، والعكس ايضا صحيح فالكتابة للصحافة لا تعنى بالضرورة عقلية جزئية زو افراطا فى

«المذكر». لذلك كانت السجون والمعتقلات تفتح «للمفكرين» من كل الجاهات بين حين وأخر، طول الوقت. وقد ترافق هذه التصفية لمفهوم الجامعة، وبالتالي لل麝ف، مع التصفيات الأخرى للنواب: الأحزاب والصحف والبرلمان، جنبا إلى جنب مع الدفع الفعلى للسلطات عبر عسكرة المجتمع والتنظيم السياسي الواحد والصحافة «المنظمة». ولكن البداية كانت تصفية «الجامعة» وما يعنى ذلك من مشروعات مستقلة للمثقفين.

في هنا الوقت كان مشروع الفلسفة الوضعية لزكي نجيب محمود يحظى بالرعاية «الجامعة» الكاملة والرعاية «الثقافية» التامة.

ومن المؤكد أن فضلا كبيرا يعود لجمال عبد الناصر في نشر الوعي القومي العربي بين أغلبية المصريين، كما يقول زكي نجيب محمود. ولكن هل كان زكي نجيب محمود من هذه «الأغلبية» التي تحتاج إلى عبد الناصر و«فكرة» العروبي؟ لقد كان من اقرب المقربين إلى احمد حسن الزيات في «الرسالة» وإلى أحمد أمين وفريد أبو حديد في «الثقافة» ومن ثم فقد كانت «العروبة» اقرب اليه من حبل الوريد. وأذن، فهو لم يستنق من سبات عميق ولم يتتبه بعد طول غفلة، لكنه -بساطة- قد تكيف مع فكر السلطة الجديدة. ولم يكن وحده الذي تكيف، فترويج الحكيم ونجيب محفوظ ولوس عوض وحسين فوزي قد تكيفوا بدرجات متغيرة مع الأمر الواقع. وكانت «الصفقة» المسكون عنها: أن يصمت هذا الجيل عن رؤيه المصرية الليبرالية مقابل «السلطة الثقافية»، ولنست سلطة المفكرين. إنها السلطة التنفيذية لثقافة

«الناتية» من عهد إلى آخر حسب المضمون الاجتماعي للنهضة او للسقوط. ولكن العقل المارغ في الوضعية المنطقية كان يستوعب دائما هذه التغيرات. هكذا «ينفرد» زكي نجيب محمود بالشكيف مع سلطة بوليسرو حين يستقبلها بعنواين باللغة ويعسى «عروبيا» عام ١٩٥٦ منتقلا من حالة الدهشة من يقول بعروبة مصر «صاحب التاريخ العريق، كيف يمكن لها أن تسمى لغير ذاتها». ونجيب على السؤال القديم بأن عروبة مصر قديمة قدم وجودة الوجهين البحري والقبلي على بد مينا. وهو كلام من الصعب إدراجه في سياق علمي، خاصة اذا جاء من استاذ متخصص في تحليل اللغة. ولكن «المبالغة» في الإيمان المفاجئ بالعروبة تستتر على المقرمات الهشة لهذا الأيام.

وحين كان زكي نجيب محمود عام ١٩٥٤ يعبر ابواب جامعة كولومبيا إلى ابواب السفارة المصرية في واشنطن كانت الجامعة في مصر تشهد المنعط الشائع في تاريخها. كانت قد تحولت عام ١٩٢٥ من جامعة أهلية وكليات متفرقة ومدارس عليا إلى جامعة رسمية شاملة مستقلة ذات سيادة. وفي عام ١٩٥٤ كانت سلطة بوليسرو قد قررت تحويل الابداع الجامعي لل麝ف المستقل (الشامل، صاحب الشرع) إلى ترويض من شأنه اخضاع الثقافى للسياسي، واخضاع السياسي لسلطة الدولة؛ وذلك بالاقتصار على تخريج المثقف التقني او المثقف الداعية. ولا يخلو من المفزعى ان بعضها من اكبر الاساتذة قد حوتهم «الشورى» إلى العمل في الصحافة، وان البعض الآخر قد حوتهم إلى اجهزة الدولة المختلفة بما فيها «المكرمة». ولكنها لم تسمح بخريج

فارغا ليس بذى مدلول ولا معنى» (ص ٢١١). ومن ثم لا يمكن الفكر فكراً «الأ فى صورة لفظية محسوسة مرتبة او مسرعه» (ص ٢٢١) ذلك «انا نعيش فى عصر اتجاهه الفكرى هو ان يقزم الرأى على التجربة بشهادة الحواس، وان يكون صدق الرأى مرهوناً بامكان تطبيقه تطبيقاً عملياً». وكان من الطبيعي ان يتنهى هنا النهج الى النتيجة التالية: «انا نوشتنا: يماذا يتميز الغرب وحضارته، لانه فهو الصراب اذا اجتنا يانه يتميز بالعلم التجربى، فاما قمنا بتادي بوجوب الاخذ عن المضاراة الفريبية اخذنا لا محظوظ فيه ولا تحفظ، كدنا بذلك ان نقول بوجوب الاتجاه بمحبتنا وجهة علمية لكن نسابر العصر فى نشاطة الفكرى» (ص ٢٣٥).

وفى مقاله «الدرك الحسى» يحسم هذه الوجهة العلمية بقوله ان «الشىء هو مجموعة معطياته الحسية، هو مجموعة آثاره على الحس، لا فرق في ذلك بين صفات ثانية واجرى اولية، ولا فرق بين عرض وجواهر، فاجمع معطيات الحس ضرورة واحدة تكون لك طبيعة الشىء الذى تدركه ولا حقيقة له وراء ذلك؛ معطياتنا الحسية هي الأول والآخر والظاهر والباطن» (ص ٢٤٩). ومن ناحية اخرى «قل ماشت من الناظر، على ان تكون مستعيناً لبيان مدلولات الفاظك هذه التي تقولها، أما ان قلت للفظة ثم عجزت عن بيان مدلولها، كانت لنفطة، فارغة لا بد من حلتها غير آسفين» (ص ٢٤٨). وقد رد تحسود أمين العالم فى مجلة علم النفس (فبراير ١٩٥٠) على هنا المفهم بقوله ان «الهدف الحقيقي للعلم هو معالجة تكشف العلاقات الكامنة وراء الدرك الحسى الباضر، فخلاف الظواهر الحسية عالم

«السلطة». لذلك فعندما يقول توفيق المحكيم ان رعبه كان مقدراً طيلة الحكم الناصري، علينا ان نصدقه، لأن المقصود بالوعي المفقود هو الوعي - المصري الليبرالي - المكيوت. وإذا غامر احدهم، كلرنس عوض، بالاترافق عن هذا الوعي الكبير بتقد الروحنة المصرية السورية او غياب الديموقратية، فإنه يصبح مزهلاً لضيافة المعتقل بعد الطرد من الجامعة بخمس سنوات.

اما زكي لمجىب محمره البعيد كلباً عن السياسة حسب تعبيره، فإنه يجد نفسه فجأة عام ١٩٥٦ قومياً عربياً. وهي بالطبع عربية الاتصال على العذران الثلاثي، وتحول عبد الناصر إلى بطل قومي، ولكن العروبة هوية، وليس موقفاً سياسياً. والرجل ضد الايديولوجيا باعتبارها انتقاداً من علمية العلم. لذلك فهي لاستدعى انهاساكا او استفراغاً. ولكنها تستدعي تعديلات هامشية لافتير من الوجهة الرئيسية للمشروع. ليس من «تطور» ولكن الاحداث السياسية الكبرى (= ذات المصادف الاقتصادية الاجتماعية) تتعكس على زكي لمجىب محمره بالتأكيد. في المرحلة السابقة على «الثورة» كان المشروع في نقاره الأولى، اي في مرحلة «البراءة». ولعل مقالة «اسطورة الميتافيقيا» (النشر في «تشور ولباب» بعدها) يصلح عنواناً لهذا التركيز على العلم التجربى والدرك الحسى، فيقول «انا مع المذهب الوضعي المنطقى لانتى مؤمن بالعلم (...) فقد اخذت به اخذ الرائق بصدق دعواه» (ص ٢٧)، «فالميافيقيا اذن هي مجموعة اقوال قالها قاتلواها ليصنروا بها اشباً، لانقع تحت حاسة من الحواس (...) ان كل قرول يحاور هذه المحاولة اما يكون قوله

كامل» (معارك فكرية- ط٢ دار الهلال ١٩٧٠ ص٤٣). وقد تشعب العالم جهود الوضعية المنطقية عند زكي نجيب محمود منذ نهاية الأربعينات إلى اليوم. رافق جيل احدث ينتهي عاطف احمد الذى خصص كتاباً كاملاً لنقد النهج الوضعي فى فكر زكي نجيب محمود. هذان التعلقان الاساسيان قامت بهما الماركسية المصرية. وهناك تعلقات فرعية أخرى تتصل الى المدرسة ذاتها- ويعنى ذلك ان «القطب الآخر» للمشروع الوضعي كان اليسار. لم يكن زكي نجيب محمود في المرحلة السابقة على «الثورة» مباشرة قد اوضح او بلور معاذهاته التوفيقية «التراث والمعصر». وكان السبب الأول الذى سبّل مراهقاً له، هو ضعف الجانب التراثي في تكوينه الثقافي، اما السبب الثاني فهو أن التركيز على العلم التجربى دون غطاء، ايديولوجى مباشر، كان يستجوب لواجهة التخلف الصناعي والإدارى في هيأكيل الدولة والمجتمع الذى يستعد للاستقلال. وهو انحراف يدعوه سلامة موسى الذى كان يربط التقنية ببعدها الاجتماعى. وهذه هي الدلالة المحورية التي غابت عن عبد الله العروى في «الايديولوجية العربية المعاصرة». كانت الدعوة «العلمية» عند سلامة موسى قد ارتبطت اصلاً بالتغيير الاجتماعى، كما كانت دعورته «المصرية» قد ارتبطت بالاستقلال الوطنى. ولكن الدعوة الأولى تلقتها الوضعية المنطقية لتسرّها في قالب التحديث الصناعي للنهضة البرجوازية. والدعوة الثانية تلقتها «مصر الفتاة» لتنحرف بها عبر جمعية المصري للمرسى الى مشروع القرش وشعار «مصر فوق الجميع». وبالطبع لم يكن سلامة موسى وضعياً منطبقاً ولا من

الابدیولوجیة القابلة باستمراً للایضاح بأنها عروبة ثقافية. ولا بأس بعد ذلك من التأكيد على ان الناصرية اشعرت الناس «بالكرامة». ولم يكن الرجل في أى وقت ناصرياً أو متعاطفاً كغيره من المستقلين مع الوفد او الاخوان او السعديين او الاخوات الدستوريين، كان حريصاً على الانسجام بين دعوته المبسطة الى العلمة ومحباده البسيط بين الابدیولوجیات والسباسات والاحزاب. هذه التبسيطية هي التي هفت لسقوط الميتافيزيقا و«حياة» الفكر في العالم الجديد (أمريكا) والشرق (الثقافي) من الغرب.

ليست عنوانين الكتب محض مصادفة، فالحياة الفكرية في العالم الجديد يقابلها الموت الفكري في العالم القديم الذي هو عالنا، والشرق من الغرب يقابلة الغروب في الشرق. يقرؤ في «جنة العبيط» (طب ثانية ١٩٨٢) ما يلى: «ان الانسان حتى يقدار ما هو مبدع خلاق، والأمة تسرى فيها الحياة بقدر ما هي قادرة على الخلق والإبداع. ثم اعود فازعم اننا لانكاد نخلق شيئاً واحداً جديداً في الأدب او العلم او الفلسفة او الفن» (ص ١٧٧) ذلك «انا لانخلق ولا بتذكر لأننا اخلق العبيد» (ص ١٧٨). بل انه يذهب إلى ما هو ابعد، فيوصل هنا المعنى على التحمر التالي: «انا عيال على العالم المتبع.. انا لم تكن تخلق جديداً من أول الزمان إلى يومنا هذا» (ص ١٨٨) «وانا عبود في فلسفتنا الأخلاقية.. عبيد في فلسفتنا الاجتماعية.. عبيد في حياتنا الثقافية لانا نتصاع في سر يشهـ الاتزـاق تحرـ الايمـان والاعـجاب بما قالـ الاولـون» (ص ١٨٩). ولأن «الكلام» يسبق الشكل الجديد للسلطة، يصبح ممكنا القول ان

بين مشروعين: العلم التجاربي او الوضعية المنطقية من ناحية، والماركسية (= الاشتراكية العلمية) من ناحية أخرى. وبينما كان سلامه موسى مشفقاً هائلاً (الارتباط علميـه بالمعارضة الاجتماعية الجذرية) فإن زكي لم يجيب محمود بدأ حياته واستمر على علاقة ما بالسلطة (الثقافية على الأقل: الجامعة، مجلة «الفكر المعاصر»، المجلس الأعلى للأداب والفنون فالمجلس الأعلى للثقافة.. الخ). لم يكن مشروع الاسلام السجاسي على وفاق مع المشروع الوضعي الذي يركز على «الغرب» في مرحلته الأولى. ولم يكن مشروع عبد الرحمن بدو (مشروعاته المتعددة على وجه ادق) يقدر ان يكتب جسراً من الحزب الوطني الجديد إلى السلطة، اذا ان ترجمات بدو للفلاسفة الالمان من امثال شرنهور وشنجلر وكتاباته العديدة عن الثالية الالمانية ثم دراسته للزمان الوجودي اطلاقاً من هайдجر قد ربط بيـه وبين التصورات والافتراضات الشائعة حول النازية. لذلك كان «المسار» بطبعاته المختلفة هو المشروع الجدي المقابل لمشروع زكي لم يكتب محسومـه. ومن هنا كان المجال المستمر بين المشروعين.

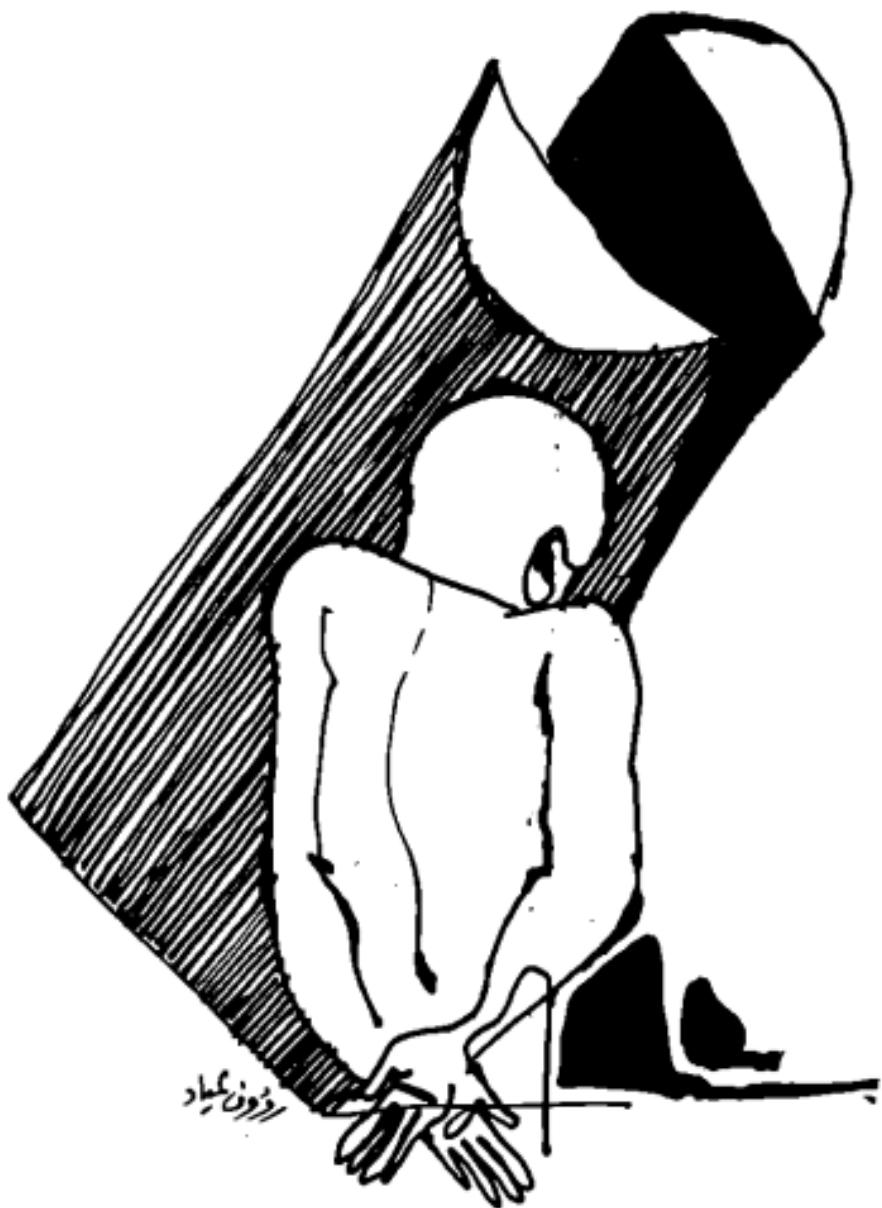
ولكن التفكير الوضعي الذي ركز قبل «الثورة» على العلم التجاربي في الغرب شداناً للتحصيـن انتاجـا وقيـما وأـلـيات فـكـرـيةـ. كان يـنـفيـ الـابـدـیـوـلـوـجـیـاـ عنـ الـعـلـمـ مـتـهـدـفـاـ استقطـابـ القرـىـ الـاجـتـسـاعـیـةـ المـخـلـفـةـ حولـ البرـجـواـزـةـ. ولكنـ سـلـطـةـ يـوـليـوـ ١٩٥٢ـ لاـ تـقـيلـ بـهـ اوـغـاثـةـ المـقـلـ العـقـلـ الـوـضـعـیـ، فـحـاجـتـهاـ إـلـىـ الـابـدـیـوـلـوـجـیـاـ تـرـفـضـ الإـضـمارـ. لذلكـ كانـ لاـ يـدـ منـ «ـمـذـكـرـةـ تـفـسـيرـةـ»ـ فـيـ عـشـراتـ المـقـالـاتـ يـعـتـقـدـ فـيـهاـ زـكـيـ لـجـيـبـ مـحـمـودـ العـرـوـةـ

ط أولى ١٩٧٨) فإذا ذكر «التراث» فإنه يخطب وده هكذا «تراثنا عظيم مجيد» ثم يستدرك على الفور «لكن اقصى حدوده هو ان نقرأ لهجو البنا بما يوحى، لانستمد منه القواعد والقوانين» لماذا؟! يجيب «انتا تريدها ثورة فكرية تلوى أعناننا، لتشد ابصارنا الى المستقبل بعد ان كانت مشدودة الى الماضي» (ص ٢١). وإذا سئل: «لا يكفيانا الاسلام ويعنينا عن الغرب بكل ما فيه، يقول نعم بشرط «ألا ترفض شيئاً من الحضارة الراهنة» (ص ١٤٢ «قيم من التراث» ط ثانية ١٩٨٩). وإذا سئل مجدداً: «وماذا جناه الانسان من العلم والآلات» فليكن جوابك يا اخي في الوطن وبما اخي في الاسلام هو: ان ما جناه انسان تقدمت علومه واجهرتها هو انه صار انساناً بدرجة أعلى (ص ١٣٢).

الناصرية هي التي تقوم «الخلل» في المعادلة التوفيقية لدى المثقف الوضعي: تعم للتركيز على العلم التقني، ولكن الطرف الآخر - التراث - يحتاج هو الآخر إلى التركيز الايديولوجي (البعيد عن العلم!). ويصبح التقسيم الثاني إلى عقل ووجدان وجسد وروح وفكر وفن هو المتنزد من اختلال الميزان. وقد كان الاساس حاضراً منذ البداية وطول الوقت، فالوضعية المنطقية التي حولت «التقدم» الى «الآلني» في الغرب الى امبراطوريات واسعة الارجاء، «ماذا تستطيع ان تفعل في بلد متخلف؟» يتحول العنوان القديم «شروع من الغرب» إلى «الشرق الفنان». كان الكتاب في الظاهر نقيناً للعنوان الاكثر تحدياً «خرافة الميتافيزيقاً» اما تحت السطح فقد كان الكتاب تأكيداً للميتافيزيقا المنصرية «الشرق شرق، والغرب غرب، ولن يلتقيا». هنا البيت من

«الطاغية في صبيم طبعة عبد يزن للقرة حيث يراها، كما انه يبطش بالضعف ايمنا رأء» و«رأي» عندي اتنا عبيد لاتنا طفاة وطفاة لاتنا عبيد» (ص ١٩٥).

تفصح اللغة عن موقف سياسي للمثقف من السلطة السابقة على الثورة، سوا، وكانت سلطة الدولة او سلطة الرأي العام. هذا الموقف يكتس «باتقوى» الممتاز السلبية، ليس نقداً ذاتياً، وإنما «انسحاق» أمام الآخر: الغرب. ليست مقارنة بين التقديم والخلف، وإنما شعور مطلق بالعجز امام ظاهرة ازليّة ابديّة (عنصرية) فتحن عبيد لا تعرف الابداع من فجر التاريخ الى اليوم. والمسألة هنا لا تكمن في «خطأ» تاريخي، وإنما في ميزان التقويم ذاته.. ففي الوقت الذي يقدم المثقف نفسه على انه من خصوم الميتافيزيقا التي يصفها مرة بالخراقة ومرة اخرى بالاسطورة، وانه من انصار العلم والدقة في التحليل العلمي يجعل في واقع النص إلى اقصى درجات «الميتافيزيقا» حب مفهومه لها. البيت الميتافيزيقا وفقاً لمعنى نفسه هي المطلقاً الساكن وراء المدرك الحسن؟ اذن، كيف يمكن لبلد او لشعب ان يحرم من موهبة الابداع على طول التاريخ، وكيف يمكن لطبقات هذا الشعب وافراؤه جميراً ان يكونوا طفاة وعبينا طول الوقت؟ لم يحدث هنا قط لمصر ولا للعرب ولا للمسلمين ولا لأى شعب آخر. ولكن المكبوت عند «المثقف» هو انسحاقه الشامل أمام إطار المرجع: تكنولوجيا الغرب. وقد تجسدت هذه التكنولوجيا في «سلطة» ايديولوجية مضمونة في موقفه من الوطن والمجتمع على السواء. في «مجتمع جديد أو الكارثة» يقرر «ان عبقرية الانسان في مواجهته للحياة بالجديد المتكبر» .ص ٢٠ من



هوية ثبت «الدين» منفصلاً عن «العلم» ولكن برفقته، ضماناً لتأييد المؤمنين، وعودة جديدة في عصر مختلف إلى جهشات الاصلاح الوسطى التوفيقى. ولكنها «النهضة» المحاصرة بتعديات مفاجئة.

تسلم المثقف الوضعي قيادة «الفكر المعاصر». منبر الدولة، وفي المجلس الأعلى للقانون والأداب والعلوم الاجتماعية كانت الأمور تتحذّر وضماً ملائماً لاستقبال «التجديد» الذي كان يطمح إليه هنا المثقف. كان يعني التقليد والماضية، ولكنه الآن أيام ظاهرة مرض على غوها عقد ونصف، ظاهرة «الشعر الحديث». ولم تكن هناك آية ملabbات استثنائية سوى أن المثقف اليساري كان لا يزال سجيناً بينما «الاشراكية العلمية» منذ بداية السبعينيات كانت صياغتها تيد التنفيذ. لم يشارك المثقف اليساري في صنع هذه الاشتراكية العلمية التي اوهنت البعض بالصطلاح الماركسي المرادف لها. وقد يكون هنا الاتهام متعيناً، فقد اسمهم المثقفون - الدعوة من خارج السجن في تحرير «الميثاق». وكان زكي نجيب محمود بين أعضاء لجنة المائة التي أصدرت تحفظاتها في تقرير خاص. ولكن العلمية النسوية إلى اشتراكية الميثاق لم تكن لها آية علاقة معرفية أو اجتماعية بالماركسية. وهناك ثلاث قرارات شهيرة للميثاق في ظل الدعوة له - أو لها للطفي المخولي والشابة لأحمد بها، الدين والثالثة لمحمد على ماهر، وكانت أمام نص يحتمل التأويل الماركسي والاشراكية المعتدلة والإسلام. ولكن القراء، الثلاثة في الواقع الأمر كانوا يقرأون أنفسهم، فالكتاب الثلاثة كانت نوعاً من التفكير بالأمانى. وليس معنى ذلك أنه لم يكن للميثاق

الشعر للإنجليزى رد ياردة كبلنج كان محور الماناظرة القديمة بين العقاد وسلامة موسى فى قاعة إيهورن التذكارية بالجامعة الأمريكية اوآخر الأربعينات. انحراف العقاد لبيت الشعر، رعارضه سلامة موسى. كلها كان إيجابياً في الموقف من الغرب ولكن إيجابية العقاد التي تناهوا زكي نجيب محمود لاحقاً هي إيجابية الأقرار بالتفوق (الطبيعي، الثابت) للغرب. وقتنا الحاضر زكي نجيب محمود للشرق (للعرب؟ مصر؟) ما سبق أن التمسه توفيق الحكيم في «عصفور من الشرق» ويعين حق في «قديل ام هاشم» من وجдан روحي يتمثل أساساً في الدين، وجانياً في الفن (الإحساس من التفاضل عن فنون الغرب وأدابه واديانه ولا يأس أيضاً من نسان التأكيد السابق بانتهاء بتذكر شيئاً وذاك التفاضل يكتنان المسكوت عنه: وهو البحث عن تعويض -لا عن بدائل- للشعر بالفنون المضارى والتسليم المطلق للغرب بالتقدم (نحونا؟ كموضوع لآذنات). وهو ما ياردف فقدان الاستقلال، الشغرة التي غالباًها الإيديولوجيا تدرّجياً في ظل السلطة الثقافية التي تطلق فيها الدولة أدمنة: المثقف الوضعي التقليدي والمثقف الوضعي الجديد، جبا إلى جنب.

كان «الشرق الفنان» في أوائل السبعينيات وهو كتيب صغير في سلسلة «المكتبة الثقافية» التي افتحتها العقاد - بياناً خجولاً من المثقف الوضعي حول الإيديولوجيا التي كان قد كرس «يقيمه» لنفيها خارج «العلم». وفعلاً تظل اطروحة الروح والقلب والوجدان خارج العلم التقني، كأننا ارتضينا التقسيم المضارى للعلم، وشرعنا في استخراج بطانة

«الفعحي» من شعراً، العامية وكتاب الفضة والمسرح من يستخدمونها. وقد اختار زكي نجيب محمود مكانه في طبعة هنا الجناح المحافظ بين اجنبية السلطة الثقافية في السينما (علينا ان نلاحظ التناقض بين العلاقات الثورية في الاقتصاد والسياسة وبين

الإجراءات غير الليبرالية غير الثورية في الثقافة). لم يكن في الأمر أى تناقض عند المثقف الوضعي الذي يحتل من الآن فصاعداً مكانه في دائرة صنع القرار، بينما يلقى المثقف اليساري والسلفي الراديكالي مصروعه طيلة السينما السابقة على الهرمة، فشهدي عطبة الشافعي يقتلونه على يواة ابن زعبل عام ١٩٦٠. وسبد قطب يشنقونه عام ١٩٦٦.

يكتب اغتيال شهدي دلالة كبيرة، لانه السياسي الذي يؤيد سلطة يوليتو حتى النفس الاخير، ولكن الشخصية الجسدية مع ذلك تكتمل بالتصفية السياسية عام ١٩٦٥ حين يتحول التنظيمان الكبيران في الحركة الشيوعية، من يؤيد ومن يعارض، الفرار «التاريخي» بانتها، المطر المستقل والذريان في منبر السلطة. بالنسبة للإسلام السياسي (= السلفية الراديكالية) كان الموقف معاكساً جنرياً، فقد تكون سيد قطب من الجبار أول برنامج عمل حقيقي في «معامل على الطريق»، وبموته كان البرنامج قد مضى في هذا الطريق الذي كان «حادث المنصة» من محطاته الرئيسية نحو الترشيع بدلاً للسلطة القائمة. هكذا أصبح الصراع في أحدي اللحظات بين المشروع الوضعي والمشروع الإسلامي أساساً، إذ فقد اليسار موقعه كطرف اصلبي في هذا الصراع، وارتبط مصيره - وبالنهاية - بمصير السلطة التي اجهزت عليه

الناصرى دلائله الموضوعية بالرغم من الإيهام المقصود. كانت هذه الدلالة التي يدعوها البعض بانها «الاشتراكية بغير اشتراكيين» هي النسبة الاقتصادية في الإطار الوضعي للتبني ايديولوجياً بالعروبة من جانب والاسلام من جانب آخر.

وكان المثقف اليساري قد خرج من المجن حديثاً حين اصدرت لجنة الشعر بال مجلس الاعلى للفنون والآداب بياناً كتبه زكي نجيب محمود جاء فيه «أن مراجعة سريعة للكثير مما يسمى الشعر الجديد تكشف للدلالة على أن أصحابه واقعون تحت تأثيرات اذا حللتها وجدناها منافية لروح الثقافة الاسلامية العربية التي هي الروح المميزة لشخصيتنا النبوية على مدى العصور ما يجعل كتاباتهم مرفوضة حتى ولو اخرجناها من دنيا الشعر لتدخلها في عالم التراث الفنى، وذلك لأنها تشبع فى كياننا العضوى عنصراً غريباً بهدمه ولا يعمل على بنائه وغماهه. من ذلك ميلهم الشديد نحو الاستعانة فى التعبير بعناده يستندونها من بيانات أخرى غير العقيدة الاسلامية بل وما تأباه هذه العقيدة: كفكرة الخطبنة وفكرة الصلب وفكرة الخلاص، ذلك فضلاً عما يستبironه لأنفسهم بالنسبة لكلمة الله كافية مازال عندهم كلمة بعنادها الوثن (عن مجلة الثقافة - ١٧ نوفمبر ١٩٦٤).

وقد ترافق هنا البيان مع اتهام رئيس لجنة الشعر - العقاد - لهزلاً، الشعراً، بالقرمزية («الشيوعية») ومحربه شعر صلاح عبد الصبور « الى لجنة الشر للاختصاص» حسب تأشيراته الشهيرة. وفي هذا الوقت نفسه كان عزيز اباظة «باشا» يخطب في عبد العلم امام جمال عبد الناصر يناشدle التدخل لإنقاذ

باسم «الثورة» و«الاشراكية العلمية» و«محالف قوى الشعب العاملة» ولا يكفى ان يكون هناك افراد يحملون راية اليسار المعارض، لأن الاسلام السياسي كان قد «لبع» في تشبثه بقيمته المطلقة وتوصيف قاعدته. لذلك دار الصراع السرى والعلنى، الشاقنى والسياسى، بين مشروعين رئيسيين، احدها لا يملك حزما ولكنه مشقى السلطة، والأخر لا يملك سلطة الدولة ولكنه يستطيع اخراقتها عبر التجلبات الأخرى للسلطة الدينية الشعبية.

وكان زكي نجيب محمود صاحب أهم وأكفاء مباغة توفيقية للمشروع الوضعي، لأنّه اثبت قدرة هائلة على التكيف مع التغيرات وبرهن على أن العقل الوضعي يستطيع الإيمان بأنه قد «تطور» من الانسحاق المطلق امام العلم الشقى للقرب للدرجة الاعتراف بالعمردية والطفيان في تكوننا منذ نشأتنا على الأرض إلى التماهى بالعروبة والتماهي بالاسلام. انه الإيمان، فالاطلاق والتعميم والتجريد، يتناقض فعلا مع التجربة المباشرة والتحليل اللفظى للأوصاف الخارجية، ولكنه ينسجم وآليات العقل المروء... فالدلالات الحية تتفاوت من لحظة الى اخرى ومن انسان الى آخر ومن حادة المبنائيين المبدى الذى يبرر الآلة واستهلاكها دون نكرها وانتاجها. انها خطوة بعد البراجماتية اكثر مثالية، فالعصر هو «العلم الطبيعية» والاصلالة هي «مرفأ الحياة الآخرة» التي هي غاية منشودة خلال كل نشاط تنشط به في هذه الحياة الدنيا» (ص ٥٨ من «تفاقتنا في مراجعة العصر» ط رابعة ١٩٨٩). هذه هي «المدانة» عند المشقى الوضعي الذي يتماهى والسلطة التي تواجه مشروعها سلفيا

المحرمات، لانا لا نملك مزهقات هذه المشاركة. اذا قلبنا المكتوب يصبح المكتوب: هنا المسافرة بين الدين والعلم وبين الوطنية والقومية وبين المعلبة والانسانية. وهو موقع كمن فوق تزحزحه الى هذه الدرج او تلك المراوغة العقلية للمنطق الوضعي حسب الاقبال المؤثرة لسلطة الدولة الحديثة الاستقلال. وهي الدولة التي افتحت هرمتها حوارا حول الاسباب والنتائج. كانت الوسطية الوضعية الاصلاحية في مقدمة الاسباب، وكان الازدهار المتعاظم للسلفية الراديكالية في مقدمة النتائج. ولكن القصور العلمي- التقني الذي يقابلها مصطلح «الدولة العصرية» هو الذي فاز في السباق الكلامي. ولكنه الكلام الذي دعمته السلطة الجديدة بتكرر شعار «العلم والاعيان». واستطاعت حرب أكتوبر ١٩٧٣ ان تضع السلطة شرعيتها من خلال الالغاز الاولى للأسلحة الالكترونية وخفاف الجنود «الله اكبر». ثم استطاع النفط ان يقفر بالعرب من «الفقر» العسكري الى «الطاقة» واقتلت الثورة النفطية من بلاد الطاقة الروحية- ارض القدسات- لتلقي ايota احتسالات للشورة الاجتماعية، وتتفتح الاحتسالات على ارض القدسات الاخرى في فلسطين المحتلة. لذلك جاء، كتاب «تجديد الفكر العربي» (طبع اولى ١٩٧١) لزكي طهيب محمود ببيان متكملا للضعف الوضعي يواجه به التغيرات الداخلية من الهزيمة الى الحرب، ومن الميثاق الوطني الى بيان ٣٠ مارس في مصر، ومقومات «الدولة المصرية» في عصر النفط و«الصلع» مع اسرائيل.

كانت هناك المدينة الفاضلة في الحلم السلفي تكتب ارضا جديدة كل يوم. وكانت هناك السلطة العربية عموما، والمصرية

انه النفي المضرر للايديولوجيات الراديكالية (الاسلام السياسي اساساً والماركسيّة احتياطاً). ولكن الشعار كان عالياً، و Mizداد في السنوات الأخيرة من الثمانينات غالباً حتى يقال اتنا عشتنا نهاية عصر الايديولوجيات، او «نهاية التاريخ» باتصار الليبرالية على الشمولية.

لاتزوجد اذن بين الفكرتين، بين المضارعين، بين الشرقي والغربي، ماذا ينسى الآخر، ام اتنا سخاول التوفيق - وليس التوفيق - مرة أخرى؟ كان التوفيق قد سقط في هزيمة ١٩٦٧ التي لم تكن قط مجردة هزيمة عسكرية او سياسية، وإنما كانت هزيمة «النهضة» بالذات في اوج مراحل صعودها. كانت الناصرية قد استبدلت الثانية باخرى فلم تعد الاسلام والغرب، بل القومية العربية والعالم. شيدت المدخل ووضعت الالائمة، ولم تنجز المبنى و«المعنى» أي المضمن الاجتماعي والديقراطي الذي يستطيع ان يحل الترتكيب مكان التوفيق. لذلك كان سهلاً ان يسقط المدخل الجديد على المبنى القديم. وبالرغم من حرب اكتوبر فقد غزت الصهيونية لبنان وحاصرت بيروت عام ١٩٨٢. عقد ونصف واكتملت دائرة السقوط. ضاعت «النهضة» بثباتها التوفيقية للابد. ولم تكن الطاقة المعرفية للمثقف الوضعي لشدة عام ١٩٧٠ في النهاية الرسمية للناصرية بعد نهايتها الموضعية عام ١٩٦٧ بالسابق الذي جرت فيه التطورات حتى اكتملت الدائرة واضحت فجوة مظلمة تقضي عن النهضة التي كانت وعن المستقبل المجهول في آن. ولكن بيان المثقف الوضعي - «تجديد الفكر العربي» - كان جزءاً من الدائرة المغلقة وسأيذل. ولكنه الآن خارج

حصرها، تبحث عن حل آخر يكبح جماح السلفية، ويكتب اية انتفاضة للحل البصري. وجاء «تجديد الفكر العربي» سوا، وفي المهد يحقق الفطوح لندرة «العلم والایمان» سوا. كانت دولة النفط باليجاب او دولة النفط بالسلب. لذلك كان زكي عجيب محمود كاتب السلطة العربية الاول طيلة العقودين الاخرين على وجه التقرير. ويدما من الجوانز العربية الكبيرة من الدول او من جامعة الدول، وانتها، برسائل الاعلام المرئية والمسموعة مروراً بالنشر في اكبر الصحف ودور النشر ترسخ منفأ الفكر الرسمية المنطقية حكماً للنفط (العلم) والصلع (الایمان).

يفاجئنا المشفق الذي أصر دائماً على أن لاعلاقة له بالسياسة بأن اسوأ مافي التراث العربي ان الفكر مقصور على السلطان (ص ٢٧)، وان السلبية الثانية هي التكرار والتقليل (ص ٢٠) وان السلبية الثالثة هي انعدام الایمان بقدرات الانسان واستقلاله العقلي. هذه اذن بشارة الليبرالية الجديدة. ثم يفترض ان المشكلات المطروحة علينا لم يعرفها اسلامنا، و يجب ان نبحث لها عن حلول لن مجدها في التراث. وينتهي الرجل الى ما يمكن تسميته بالقرار النظيف «اما ان نعيش عصرنا بتفكيره ومشكلاته، واما ان نرفضه ونؤسد دونه الابواب لنعيش تراثنا.. نحن في ذلك احرار، لكننا لا نملك ان نوحد بين الفكرین» (ص ١٨٩). بهذا القرار يحسم الكاتب موقفه في مواجهة السلفية الراديكالية. انه «يتنازل».. ولا اقول يسأجلـ المشروع السلفي نزلاً يتتحققمنذ البد. بسلاحيـ هنا: العلم والحرية. المشفق يهدى الطريق اذن امام «الدولة المصرية»، دولة التقنيات الليبرالية.

السياق في ظل التحديات السلبية الراديكالية والشلل البisteri في الدولة العربية والمجتمع العربي على السواء.

(ص ٦١). وليس من حل لشكوك حباتا الراهنة «اـلا في النساج الاوروبي الحديث» (ص ٧٨). علينا ان نستوجه شطر اوروبا وامريكا «نستيقن من متابعهم ماتطوعوا بالعطاء»، وما استطعنا من القبض وقتل ما قبلناه» (ص ٨٢). الغرب مركز الكون، هذه فرضية أولى من ثوابت المشفق الوضعي، والفرضية الثانية هي اتنا في مرحلة تحول تستدعي الاتكون لدينا قواعد ثابته للقياس لفتح الطريق امام المبادرة قبلك لكل موقف مایلاتمه من قيم ونظم (ص ٢٢٦) بالمعنى التجريبي البحث في الفلسفة: الذرائعية (البراجماتية). وفي ضوء هذا المفهوم بغير الكاتب موقفه (الديني) من الشعر الحديث، وفي الوقت نفسه يغير موقفه من التراث اذا «كان للعقل أعظم القيمة عند إسلامنا» (ص ٣٢٩). والفرضية الثالثة هي الدعوة الى قيام «فلسفة عربية» تجمع بين «قطب الرحمن» عند فلاسفة الغرب وهو احكام العقل، وقطب الرحمن عند المفكر العربي وهو اصول السلوك، والخبير كل الخبر ان تضم هذه الى تلك» (ص ٣٨٢) مرة أخرى يعود العقل المراوغ لل麝ف الوضعي الى محاولة «التوفيق» الوسطية. لذلك يكتفى ب النقد الماركسي دون يقية الفلسطينيات. وهو النقد الظاهر خطير كامن بينما الكتاب باكمله نقد خفي للخطر الظاهر: الاسلام السياسي.

وز و لكن العقل المراوغ الذي غير صاحبه عنوان كتابه المبكر في الخمسينيات «خرافة الميتافيزيقا» فاصبح في السبعينيات «موقف من الميتافيزيقا» لم يكن يرتد عن اصوله النهيجية، واغا عن شجاعة الاندفاعة الاولى. تغير الزمن ولم يتغير المنهج بل العنوان. ولكن ليس من «توحد بين الفكرين»، فهو من توفيق يكذب المدعوى القائلة بأن اضعف واسوأ ماضي التراث هو التكرار والتقليل؟ أم أنه لا بدile من الاقرار بالانفصال اللامهاني بين الفكرين، وفي هذه الحال بالضبط تزعم السلفية الراديكالية آخر العمارك؟ مشروعاها قام دائنا على اساس القطيعة التامة مع الآخر. وهو منطق يخفي المكبوت. ولكن المشروع يقدم نفسه على اساس الظاهر والمعلن: ليس من لقاء مع الآخر. أية محاولة لاثبات ان النفق والمال «العربيـ الاسلامي» يتصل اوئل الاتصال بالآخر، وان هنا الآخر ليس طرقا فقط وإنما طرقا مهيمنا على العلاقة ومساراتها، لن يقدر لهذه المحاولة النجاح في الفعل الشفافيـ السادس الاعمق من السطح الايديولوجي. حتى عندما تصل هذه الهيمنة في العلاقة درجة توجيهه المسار وجهته الطبيعيةـ وهي الصلح مع الصهيونيةـ فان المشفق الوضعي يبادر الى «الاعتراف» بال العدو القديم «والتطبيع» معه. ولا تتردد الجوازات العربية عن ان تنهال عليه تعيسا للثانية، وكأن الرجل قام بالاعتراض نيابة عن الآخرين.

على أية حال فالبيان المختامي للمشفق الوضعي ليس وضعا ثاماً، ولكنه مزيج من الوصمبة المنطقية والبراجماتية والمادية المبكانيكية، فقد جمع كل ما يؤكد ثلاثة نقاط: اولها مركزية الغرب الشابطة، فيقول «انتا لولا علم الغرب وعلماءه، لعمرت حياتنا على حقيقتها، فإذا هي لاتختلف كثيرا عن حياة الانسان البستانى في مراحلها الاولى»

الوضعى تعامل معها كابيدولوجية يمكن التخفف من اعبانها فى زمن النقط حيث تصبح العروبة دينائلة. ان تغيير عنوان «خزانة الميتافيزيقا» الى «موقف من الميتافيزيقا» لم يغير من الجوهر الوضعن. وكذلك، فان الانتقال بالعروبة الى «الصلع» لم يكن تغييرا في الموقف، بل مراوغة.

هذه المراوغة لم تصمد امام التغيرات الكبيرة في الشارع الشعبي، حيث يسحب الاسلام السياسي البساط من المشروع الوضعي: بالانسحاب من معادلة النهضة التوفيقية وبالتعارض الذي لا حل بين الدولة القطرية الاسيرة في قبضة الغرب و«النهضة» من جانب و«الليبرالية» من جانب آخر. لقد اخفق المشروع التقنى لل麝ف الوضعن، بالرغم من انه مشروع السلطة القائمة. كان مثقف هذه السلطة قد بدأ رحلة الانقول، وهو يتوهم في ظل التهديد الراديكالى للاسلام السياسي انه قد بدأ رحلة «النهضة».

«في حياتنا العقلية» (اط اولى ١٩٧٩) صورة أخيرة لهذه الرحلة، يحتل فيها العقاد وطه حسين وعلى عبد الرزاق الصافى الامامى، دون التعرض لمعارك «الطبيعة»، وكأنها معارك النقد الأدبي: خصومة شوقى والعقاد، خصومة طه حسين واتصال الشاعر. ويحتفل بسلامة موسى احتفالا شديدا لايامه «بالعلم الحديث وما ينتسبه من ضرورة تطوير الادب والحياة بأسرها». ويستثنا، سلامه موسى فان «الجمع بين الثقافتين» هو ما يميز الآخرين بين فهم احمد حسن الزيات الذى يعثر له على نص نادر قال فيه «ان ثقافتنا الحديثة تقوم فى روتها على الاسلام والمبھمية، وفي ادابها على الاداب العربية والغربية، وفي علمها على

هذه المراوغة هي التي قادت صاحبها من اشكال ثورة ١٩١٩ عن الوطنية المصرية والليبرالية الى «العروبة» عام ١٩٥٦، ومن العروبة الى الصلع مع «اسرائيل». ان الوطنية المصرية والليبرالية التي قد تكتبتها المسامة التاريخية مع سلطة پولير، فيختار الحكم ومحفوظ وحسين فوزى ولويس عرض الصمت، تعود الى العلن مع سلطة مايو ١٩٧١ التي تنتهي الى الصلع. اما زكى نجيب محمود فلم يصمت، بل تكيف مع القومية العربية. ولكنه تكيف ايديولوجي وليس اعتقادا في الهوية. لذلك يرتد عن العروبة في أول فرصة متاحة، ويلتقي الآخرين في موقف موحد. ولكن الفرق يظل قائما بين من لم يرتدوا قط عن الوطنية المصرية ولم يعتنقا القومية العربية، فلما جاء الصلع لم تكن المسافة بعيدة بين هويتهم الوطنية وقناعتهم السياسية. اما زكى نجيب محمود فقد برهن على أن العروبة في حياته كانت غطاء ايديولوجيا ليشكيف به مع السلطة، وظلت الهوية المصرية بابعادها الاخرى مسكونة عنها حتى اقبلت السلطة الجديدة بشعاراتها المصرية الصارخة التي افتتحت الحصومة مع العروبة. وفي خط مواز لهذه السلطة كانت سلطة النفط العربية. ومن ثم التقت القطرية المعلن عنها في مصر بالقطبية المskوت عنها في بلاد النفط. ومن ثم امكن للازدواجية ان «تنتفج» في الاعتراف بالكيان الصهيوني- ونسبيان الموقف الماضى من العنصرية الصهيونية- وكذلك الاعتراف بالحدود الاقليمية دون الكشف (عن) او المساس بالعنصرية النفطية.

تناقض القومية العربية كهوية مع «الصلع»، ولكن العقل المراوغ لل麝ف

الترانج الاوربية، اما ثقافة البردي فليس ببرطها بمصر العربية رباط لا بالمسلمين ولا بالاقباط» (ص ١٨). ثم يحتفل بالجامعة وثورة ١٩١٩ وحرب ١٩٤٨ كعلامات بارزة على طريق النهضة. ويتوافق عند خالد محمد خالد ويعنى حقى وأحمد أمين . ثم يستوقفنا في عبارة قد تشير الى تاريخ كتابة هذا الفصل «ولو اردنا ان نلتسم موضعنا واحدنا يلخص لنا صفة ذكرنا الاشتراكي الجديد لما وجدنا خيرا من المي شاق الذى صدر سنة ١٩٦٢ ، (ص ٣٩) .. الامر الذى يستدعي الى المغبة رشاد رشدى الناقد الذى كرس وقته للنقد من داخل الادب بعيدا عن آية دلالات اجتماعية او فكرية. وإذا به في مجلة «بنا، الوطن» عام



السيرة الذاتية لزكي نجيب محمود:

سو وصينى بين النفس والعقل

الآنا بين الوهم والحقيقة

«الجوهر»، أو «الشجب»، أو «الحاصل»، مثل فكرة «نفس»، و«عقل»، و«ذات» (انظر فلسفية علمية ١٩٥٨ ص ٢٤١-٢٤٥). لقد ظل أستاذ الفلسفة يعلم تلاميذه أن الذاتية التي تخليها على الشئ والفرد هي وهم من خلق خيالنا ولا تملك وجودا واقعيا في الشئ أو الفرد نفسه. فلا وحدة هناك في شئ وإن هو إلا وهما الذي يخفي علينا أن ظواهر الشئ الواحد أو الفرد الواحد مرتبطة بعضها ببعض

(ص ٢٤٥) وهو يقول: إن الفرد الواحد من الناس - أنا وأنت - لا وحدانية فيه إلا ما يختلفه الوهم، أما حقيقته فهو سلسلة من حالات متعاقبة منذ يولد حتى يموت، فهو في الحقيقة مسيرة من حوادث، لا ذاتية واحدة مستعملة الوجود على مد أيام عمره. وما كان انتقال الرائي من حالة إلى الحالة التي تليها في حين يتبعق حالاته من أفراد البشر، انتقالا سهلا لأن الاختلاف بين الحالتين يكون جد ضئيل في معظم الأحيان. هان على الرائي أن يفترض في صاحب تلك الحالات وحدانية الذات.. ولذلك ترانا نخلق من عندهنا كاتنا خفيا نتوم وجرده، داخل الإنسان ونسميه «فقماء» لتب إليها في وحدتها ودرام وجودها وحدة صاحبها ودoram وجوده (نفس المصدر ٢٤٧-٢٤٨).

ويensus زكي نجيب في رفض فكرة

يقدم زكي نجيب محمود سيرة ذاتية تبدأ بقصة نفس (١٩٦٥) تتلوها قصة عقل (١٩٨٣)، ويعنى كتاب حصاد السنين (١٩٩١) تراجعا ذهريا لرحلة شديدة المثافة شديدة الشرا، أشرت على آماد السنين نحو خمسين كتابا وعشرين مواقف ومحاجات التلاميذ.

روجـهـ الطـرافـةـ فـيـ هـذـهـ السـيرـةـ الذـاتـيـةـ أـنـ مـؤـلـفـهـ ظـلـ يـدـافـعـ طـوـالـ حـيـاتـهـ الخـصـبـةـ ضـدـ الـأـفـكـارـ الـبـلـافـيـرـيـقـيـةـ حـولـ النـفـسـ وـالـعـقـلـ وـوـاحـدـيـةـ الـفـرـدـ.ـ لـقدـ ظـلـ دـائـىـ يـتـسـاـمـلـ مـاـ الـذـىـ يـجـعـلـ هـذـاـ الـفـرـدـ الـأـنـسـانـيـ «ـوـاحـدـاـ»ـ رـغـمـ كـثـرـةـ حـالـاتـ الـذـاتـيـةـ وـمـتـعـاقـبـةـ!ـ وـعـدـ،ـ أـنـ قـدـ نـرـىـ هـذـاـ الـفـرـدـ «ـيـفـكـرـ»ـ فـيـ مـسـائـلـ عـدـةـ،ـ يـفـكـرـ تـارـةـ فـيـ عـلـمـ وـتـارـةـ فـيـ قـضـاـءـ شـتـرـهـ العـصـلـيـةـ فـتـقـولـ مـاـ الـذـىـ يـجـعـلـ هـذـهـ الـأـفـكـارـ كـلـهـاـ!ـ هـلـ يـقـنـىـ شـئـ إـذـاـ مـاـ جـرـدـنـاـ هـذـاـ الـأـنـسـانـ مـنـ مـرـاقـفـهـ الـجـزـنـيـةـ الـشـىـءـ يـفـكـرـ فـيـ هـذـهـ الـفـكـرـ أـوـ تـلـكـ؟ـ إـنـ الـجـوـهـرـ الـخـاطـيـنـ السـهـلـ فـيـ رـأـيـ زـكـيـ نـجـيبـ هوـ أنـ «ـعـقـلـاءـ خـالـصـاـ سـيـقـىـ وـسـيـكـونـ هـوـ «ـالـجـوـهـرـ»ـ الـذـىـ مـاـ كـانـتـ تـلـكـ الـأـفـكـارـ الـجـزـنـيـةـ الإـحـالـاتـ الـظـاهـرـةـ.

بل تصبح الأمة والدولة والشعب والطبقات أسماء، لا تشير إلى مسميات خارجية بل هي أشياء وهمية. ولكن الاستاذ حينما يخلع رداء «محامي» «الوضعية المنطقية» أو المذهب «التجريبي العلمي» متغيراً من «العقل» يتحدث عن هذه «الأسما» الكلية باعتبارها أشياء واقعية وليس أشياء وهمة.

سور صيني بين النفس والعقل:

وهو يؤكد لنا أن فلسفته تصب كل اهتمامها في مجال التفكير العلمي، وليس التفكير العلمي هو كل النشاط العقلي للأنسان وإنما هو جزء، وقد لا يكون هو الجزء الأكبر من ذلك النشاط. وفي لفوفنا يشير إلى ضروب الرجحان المتباينة ومن أهمها الجانب الدين والفن والشعر ومنها الحياة العاطفة والاتصالية التي يجدها الإنسان كل يوم وعبر عنها قوله ولوكا (ص ٩٥ من قصة عقل). وكل العبارات التي تصدر عن الحياة الرجدانية هي عبارات بغير معنى مثل صوت العجلات في الطريق بالقياس إلى منهج التفكير العلمي وحده، وهي لا تدرج في نوع العبارات التي تخضع لمنهج التفكير العلمي. ولكن ذلك في رأيه لا يخرجها من مجال العبارات الرجدانية المركبة لشاعر الأنسان. وبختensa الدكتور من الخلط بين التزعيم من الكلام فما أهون على القاريء المترسخ أن يتهم الكاتب بزيغ في إيهامه الدين أو بضعف في عاطفته إذا وجده يخرج هذه الجوانب من مجال المعنى العلمي. وقد عانى فيلسوفنا من أمثال هذا القاريء المترسخ عنا، الله وحدة أعلم بعنه (ص ٩٥).

وبعد هذا السور المتبع بين المعنى العلمي

أشدنا إليه بين كتابة المسيرة الذاتية لنفس أو لعقل وبين رفض فكرة «النفس» الواحدة والعقل الواحد إلا أن زكي لم يحيب بواصل تمسكه بفلسفته أو تشبيه بها.

فهذه النفس الواحدة التي يكتب سيرتها تجمع ثلاث نفوس شخصية أو ثلاثة جسم أو ثلاثة عناصر تصنع إنساناً متكاملًا: ويطلق المزلف على هذه العناصر أسماء، أعلام وكأنها ثلاثة رجال متصلين داخل إهاب واحد، إنها عناصر ثلاثة تتجسد في شخصه: عنصر ترك قيادة لعاطفته وعنصراً يخطط بالعقل العلمي وعنصر هو الإرادة العملية التي تتكيف مع الأمر الواقع. ولعل هذه العناصر المتمثلة في أشخاص شبيهة بالوحيدان والإدراك والتزوع عند علم النفس التقليدي أو العقل الباطن والأنا العليا والأنا (دون ترتيب) عند فرويد كما يقول المؤلف. وهذا الاقتسام الداخلي «للجرور» أو «النفس» وتعدد الشخصيات داخل الشخصية الواحدة، مجده في بدايته الفضة بين سطور المسيرة الذاتية لأبراهيم عبد القادر المازني من قبل، أ Ibrahim الأول وأ Ibrahim الثاني وأ Ibrahim الكاتب وأ Ibrahim العاشق.

ولكن تقسيم «الجرور» إلى ثلاثة جواهر أو تحويل الحالات إلى شخصوص لكل منها وحدته التصلة الشائبة لا يستطيع تفادي مشكلة الذات ووحدتها، فما تزال المشكلة مطروحة بالقياس إلى كل من الشخصوص المتصلة وإلى الإهاب أو المشجب الذي يجمعها معاً. ولعل الوهم يربط بينها. ولكن هنا الوهم الذي لا يقبله زكي لم يحيب في القضايا المنطقية يقبله ويعجا به مثلك كما يقول داخل وجوداته وداخل الحياة العملية.

تفى فلسفه زكي لم يحيب بصريح الفرد الواحد

في كتابات فيلسوفنا في مرحلة النضج. ولا وجه للمنفحة بين شعور وشعور واعتقاد واعتقاد فكلها تشبه الطعم الخاص على لسان الفرد.

ونقف قليلاً للمناقشة:

وقد يعتقد بعض الناس من أمثالى أن التعبير الجمالى أو الأخلاقى على سبيل المثال لا يستند وجوده والاستجابة له من انتفادات فردية لاتقبل مناقشة أو مقارنة. وقد يعتقدون أن هناك شيئاً اسمه السينكرونيجا الجموعية ليس حاصل جمع وجadan الأفراد. وأن هناك سينكرونيجا طبقية وقومية تتبعك فى ثقافة قابلة للدراسة الموضوعية. بل قد يعتقد أمثالى من عابرى السبيل أن سينكرونيجا «الملكات» المفصلة العتيبة خاطئة مثل سينكرونيجا الطوابق النفسية المستقلة الحديثة. فالحباقة الوجدانية تحتوى على «أنكار» تقبل المناقشة، ويعکن تفسيرها تفسيراً عقلياً. وليس التمايز بين المجالات انفصاماً مطلقاً. وهناك أنس للمنفحة الموضوعية بين إيمان وإيمان وبين قيم خلقية معينة وقيم تناقضها وبين تعبير جمالى وتعبير جمالى آخر.

ويبدأ من المسألة: ما هو الجمال؟ يعبد أمثالى صياغة المسؤول بطريقة تجعله قابلاً للإجابة.. ماهى الأشياء والأعمال التي عندما الإغريق ثم العرب ثم الغربين فى المراحل المختلفة جميلة؟ وماهى مقاييس ذلك؟ وماهى العلاقة المتناقضة بينها؟ وما صلة ذلك بالأرضاع الاجتماعية؟ وهل يمكن اكتشاف منطق ما للتتطور؟ وكيف يمكن تفسير التكوص احياناً؟ وهل يمكن تأسيس «القيمة» الجمالية

المقلل وبين مجال التعبير الوجданى بكل أشكاله يتوجه زكي لمجيب نحو ما يسميه التعبير الوجданى (في الفن على سبيل المثال) ليوضحه. فالتعبير الوجданى عنده لا يجوز أن يوصف بصدق عام ضروري ولا يمكنه عام ضروري. ولا يصدق أو كذب على الإطلاق، إذ أن صدقها خاص بمقابلتها وكذبها خاص بمن لا يشاركه الشعور. ويصدق ذلك عنده على جميع العبارات التي يقولها أصحابها تعبيراً عن وجdanات خاصة أو اعتقادات خاصة أو ما إلى ذلك من الجوانب الشعرية التي لا غنى عنها في حياة كل انسان لكنها في الوقت نفسه لا تلزم أحداً غير صاحبها (عقائد وأعمال فنية وقيم مثل الملايين الداخلية يصنعنها الفرد لنفسه ولاتصلح لسواء)

فالوضعيية النظرية إذن ليست ضد «الأنظمة» الميتافيزيقية الفلسفية الأخلاقية والجمالية والفنية. فكل ما تقوله عنها إنها ليست من قبل العلم الطبيعي أو الرياضي، ولكن لها مجالاً آخر للمشروعية وطبيعة أخرى. فالعقل لسلطان له على تلك المجالات، وإنما السلطان كل السلطان للأفعال (الذى قد يكون عشوائياً) والهوى (الذى هو فردى دانساً) والاعتقاد (ولو بجهل أولى) كاملاً من الآلهة الوثنية ويكل أنواع العفاريت الحمر والزرق وبالغيلان الشريرة والخيرة). إن تحديد إقامة العقل (المعنى) واعتقاله داخل الخبرة البسيطة (وتركيباتها) أو المنطق يترك للتزعة اللاعقلية ولكل أنواع الحدوس (دون تفرقة بين حدس وحدس) مرتعاً فسيحاً. وقد عاد زكي لمجيب إلى مسابداً به أحد أساتذته وهو لو دفيع فتجهشتين حياته.. فالشعر بالعالم برصده «كلاً» هو الشعور الصوفى الذى يعيق شفاء

الشرقية من قيم الحرية في مواجهة القبور والتقديم في مواجهة عبادة الماضي. إنه لا يرفض حينما يتكلم باسم الرجل الثالث داخله، رجل الحياة العملية، أن يأخذ ببعض مما سبق وأورده في معرض المخصوصة مع رجل «العقل» ورجل «العاطفة»

ثقوب حديثة في السور القديم:

ونيلسرفنا الأذيب يقوم بالترويقي. فعینما يستقرىء، معالم التراث الإنساني التقانى في تاريخه الفعلى يسأل أسئلة تشبه الأسئلة التي ذكرتها عن «الجمال» شبهها خارجياً. من هم «الأعلام» في الهند والصين وماذا كانت أهم كتبهم، ومن هم الأعلام في اليونان القديمة، وماذا خلفوه؟ وآخراً من هم الأعلام في التراث

امتداداً إلى تطور الشخصية الإنسانية في المجالات الفكرية والوجدانية والمحمية المترابطة؟ ويدلأ من وضع سور لا يمكن اجتيازه بين أحكام الواقع (العلمية) وأحكام القيمة (الجمالية والأخلاقية... الخ) قد يمكن للباحث في مجال العلوم الإنسانية الذي لا تختلط عنده المراسة العينية للواقع بالتقنيات الذاتية المستمدّة من ذاتية طبقات رجعية أو صاعدة أن يرفض اختزال «القيمة» إلى عملية فردية سيكولوجية محضة، كما يرفض إنبعاد البحث العلمي عن تناول القيم المختلفة بالدراسة النقدية. إن في ذلك حماية للجهالة والكهانة. ولم يكف زكي ثمبيب عن مناقشة ذلك كله أى مناقشة القيم والمعتقدات مناقشة عقلية في كتاباته العميقه التي تناول بها المسائل الوجدانية فنية وأخلاقية على الرغم من فلسفتته المعلنة، وله مواقفه

الآلتين في حضارة الشرق الأقصى قدمت للعالم اختراعات مادية عظيمة من البارود إلى الورق إلى البخار وقدمت علوما رياضية وفلسفات عقلية شامت «مركبة الغرب» اهتماتها والتركيز بدلا منها على الصورة التي يريدها الغربيون «للشرق الفنان». وأما طول القرون التي عاش فيها سكان الجزر البريطانية بعيدا عن المضارعة العقلية والدفاع عن حرية الفرد بل يقومون بتحميم الطغيان، وليس وصف بوليوس قيصر لهم بالهمجية الأبدية غير ذات الصيت. ولن يكرر المستقبل «توايت» الماضي، فالحاضر ابشق جديداً ومتابعا على مستوى مختلف تتضمن ثوابها وقطيعة، ويصدق هذا على الغرب والشرق على السواء. ولبيت اللغة الإنجليزية، لغة شبكيبر وبرتراند رسل، مفتقة إلى الشحنة الوجданية أو النطق، فاللغة هي ما يصنه أباواها بأمكاناتها ولست رصدا ثابتا.

لقد قيل مرارا إن زكي تحييب محمود وهو يستهدف التثوير والتهضة والخروج من سبات القرون الوسطى استخدم فلسفة قد لا تكون شديدة الملاماة في بعض جوانبها على الأقل. ومن الملاحظ أن الرجل لم يستورد «فلسفة جاهزة» بل طبعها بظاهره وحاول تطبيقها لأهداف المعرفة والتقدم واللحاق بالعصر. وبقى من جهوده المتميزة بالكتافة العالية والموسوعية الواعية آثار ضخمة ضد «الدرجماطيقنا» والانتقاد الفكرى للسلطات القديمة والجديدة. إن دعوته إلى الاختبار العلمي والقياس الكمى واللاحقة ومحقق الفروض بدلا من التعميمات المجردة، تكملها دعوته إلى الاتساق المنطقى ومحدد معانى الكلمات تحديداً دقينا.

العرب، وما أهم كتبهم التي خلفوها إن تراث الشرق الأقصى عند زكي تحييب هو حكمه يعبر بها أصحابها عما يحسه وكأنه أدب يترجم لخبراته ترجمة ذاتية أما اليرantan والقرب بعدهم نطابعهم العام فلعبة عقلية تضع المبادئ وتنسبط النسائج. ولكن التراث العربى بأعلامه، أمثال المحافظ والمعرى وابن سينا وابن رشد والغزالى وابن خلدون ومعلمهم رجال من أمثال الحلاج وابن عربى هو فى رأيه نسبع متألف بين ذكر عقل منطقى ووجдан صوفى وشمعى، بل وبغيل للمتعقب أن اللغة العربية ذاتها قد ركبت تركيبا يحمل الجانين مما فيه منطقية إلى حد بعيد إذا قيمت إلى غبرها من اللغات ثم هي مشحونة بشحنات وجданات إلى حد بعيد كذلك (قصة عقل ص ١٧٧) ويرافق فيلسوفنا تلخيصه لاتجاهه الشقافة الوجданية في كل عصرها «المتجدة»، فهو «عقل» في خلمة «الوجدان»، قلب العنصران على مستوى واحد بل يأتي نشاط العقل مجسداً في الفلسفة والعلم «ليخدم» الجانب الوجданى (الحياة الفنية والدينية والخلفية) في تحقيق نوازعه، في ثانية متألقة تحت حكم الوجدان على العكس من الغرب.

وقد يختلف كثيرون مع هذا «الاستقرار»، الذي يتحول كل شعب إلى جوهر أبيد يواصل التعبير عن الأعراض المشابهة على الرغم من اختلاف المراحل التاريخية المختلفة، وقد يكون ذلك الجوهر اللازم خرافة ميتانيز، فـ«قدية» إذا استعملنا مصطلح فيلسوفنا نفسه، في المحببات، ولكن زكي تحييب أحسن اختياره أمثلة لوضع فيها مقدماً ما يريد استغراقه منها في النهاية وذلك لأن الفترات المنتجة التي ذكرها اختيارت تعسفاً وفقاً للشائعات. ولكن

وكان هنا المدخل ضرورياً للدخول إلى
الجانب الأدبي في سيرته الناتية.

زكي نجيب محمود.. أدبها:

نفس باطنة وعقل ترقى شكلة على الرغم من الصخب الفلسفى. إن الثالث الأول من «قصة عقل» يكرر قصص وملحوظات ونصوص «قصة نفس». ولم ينشأ زكي نجيب الإفادة من التقييات الحديثة التي يعرفها جيداً في تصوير العالم الداخلى، الذى جاء على الرغم من منطوق فلسفته بشاعة الفناء، الخلفى للعالم الخارجى، فالنفس شديدة الشبه بالعقل عند بلسونا الأدب.

وفي تلك السيرة نرى صورة «النفس» أو الصورة الإنسانية بسيطة تكاد أن تكون سابقة الشكل، فعلى الرغم من التغيرات والتتحولات لنجد تركيزاً على رسم «الصيروة». نحن بأزاً، وجهة نظر «الكاتب» أو «الفيلسوف»، في لحظة الفروة من نضجه يرصد تراكم كل الصفات الملتصقة بدوره المحدد ويضع كل صفة في مكانها المناسب بعد أن يرسمها تحليلاً. وقد يضع أمامها صفة معاكسة ويعقد المرازنات بينها. فالوعى «المهى» - أي الفلسفى - يطفى كل الظنون عند تقديم الصورة الإنسانية. وتحين العناصر الشخصية المحسنة أو أوضاع المجتمع المزبورة أيامها وكذلك الأفكار المختلفة مكتملة التشكيل لتركيب صورة إنسانية مفردة هي محصلة الجاهات عامة.

ومن المفارقات أن الفلسفة القائمة على الفردية المجزوية التي لا تقبل تكراراً عند النظر إلى الحياة الوجданية الإنسانية تقدم سيرة ذاتية منصبة على تلك الجوانب من الشخصية المتوجهة إلى الخارج أو إلى الآخرين ولا تهدى فيها نهضاً أو احتلاجاً أو ارتعاشاً مشعرنا بالذاتية الفنية في خصوصيتها الفريدة وتنفقها المعبر. نحن أيام خربطة واضحة العالم لشوارع

في «قصة نفس» نجد أن كل حياة الوجدان تكتب تعبيراً خارجياً عنها. الانفعالات فيها مرتبة مسمومة ملونة واللحظات محددة بإطار خارجي سبيك، الشاشة والأنطروا، صفتان يارزان في حياة تلك النفس ولكنه يقدمهما في مناقشة تفصيرية تحبط اعتامهما بالضرر، الواقع. أدوات الوصف هي المفاهيم العامة: جانب مشخص من النفس يتنظر إلى المرأة الجميلة فيقول إن جوفها يحمل العفن، وحينما يعود إلى داره يحس بنشرة العائد إلى مكتبه بعد أن تعرض لأهراج الغابة (ص ٤٣)

إنه «يختاف» المزوج من مكتبه كما يخاف العليل برتبته أن يعرض نفسه للفحصة البارد. وهكذا نرى أن «تبار الشعور» لا جود له في طريقة التعبير، فالمؤلف يصف داخله كما يصف العالم خارجه، وحتى «الموتوولوج الداخلى» أو ما كان يمكن أن يكون كذلك يتخلل إلى حوار يجريه الفيلسوف مع نفسه، وما من علاقة « خاصة » بين الفرد وذاته متباينة عن علاقته بالآخرين. إن طريقة المجادلة نفسها مع الآخرين تستخدم في تصرير مسارب الأنكار ومكامنها. الانفعالات «أشيا» يمكن للمفهوم وللتشبيه والمثل التوضيحي أن تمتد أيديها لتضمهما في «الخارج» وعلى «السطع»، فرصة للوصف المعدد الواقع. وعلى الرغم من أن القصة تدور على «نفس» فنحن أمام «وعي ذاتي» يتألف من أنكار عسوبية منطقية تتبع «انفعالات» جاهزة. وتبدو التفرقة بين

بعض خاص لها، وفيلسونا يحددها تجديدا ذاتيا راتها في أستاذية ووضوح. وقد يختلف معه كثيرون في الصيغة التي تزاحي بين العلم والدين أو «في أن أسلافنا أيام مجدهم كانوا وضعوا لنا برنامج العمل في يومنا هنا، وكل ما في الأمر من تغير هو أن نضع العلم الذي هو طابع عصرنا مكان الفلسفة التي كانت طابع اليهود الذين يمثلون «الغرب» عندئذ» فأسلافنا في رأيه كان همهم البحث عن صيغة تجمع بين شريعة الدين وفلسفة اليونان (حصاد السنين ٢٥٦)

وهنا يتمانع العقل والرجلان تحت سادة الرجلان على الرغم من أن السيرة الذاتية تخضع على العكس من ذلك- الميزة الوجданية للمقولات العقلية. ولكن «أجمل» ماني هذه السيرة الذاتية أنها تصور نفسها خبطة مرهقة فتاة وعقلانا ثاقبا مستثيرا وإرادة صلبة منتجة بأهداف.. فتلك الدوحة العظيمة تلقى الظل والشمر على الذين يستفدون أو يختلفون معها على السواء.

الرجلان المرصوفة جيدا تحمل لافتات واضحة بأسنانها وأرقام بيروتها. ما من غرور في تiarات الأعماق مختلطة المعالم. وتوصف العروض النفسية أو العقلية بلغة حوادث الطريق وسلام السيارات ومناظرات التفقين. ولعل ذلك مصدر الأمانة في التاريخ والتسجيل والمعروف عن تقديم لروحة فنية لاسبيل للقارئ إلى التتحقق منها أو الاقتناع بها، إنها الوثيقة الثانية الصادقة.. ولكن أليس هنا هو «الصدق» الذي حذرنا منه الفيلسوف عند الحديث عن التعبير الرجلان؟ فالفيلسوف العلم قد حول السيرة إلى درس تعليمي متعن.

إنها سيرة ذاتية معيارية الطابع تنقض إلى توجيه عقل وحضارى وأخلاقي سافر، ضئيلة الحظ من الوعى الشخصى الحميم عظيمة الخط من الطابع العام العميق والدعاة إلى المثل الأعلى للمجتمع فى «حصاد السنين». وهذه المثل الأعلى دعوة إلى العلم والحرية

التراث بين الاستخدام النفعي والقراءة العلمية: سلطة النص في مواجهة العقل

عراقتنا وأصالتنا في تاريخ الوجود الانساني، في حين أصبح «التقدم» مرتبنا باستيعاب ما أήجزه العقل البشري في مجالات المعرفة العلمية، الأمر الذي يعني التعلم من الآخر الذي تعرّفنا عليه أول ما تعرّفنا معهيا غازيا محتلا لأراضينا مستغلا لأوطاننا.

هذا الرسم المعتقد لعلاقتنا بالأخر يختلف اختلافا جذريا عن علاقة أسلافنا بالتراث الانساني السابق عليهم والمعاصر لهم على السواء، وإذا كان الاسلام قد استوعب كل التراث السابق عليه... وأخضمه لأكياته الخاصة رفصا وقبولا، أو نفيا وتأريلا، فقد استطاع المسلمين بالمثل استيعاب تراث الأمم الأخرى بطريقة فعالة حولت هذا التراث إلى جزء من نسيج العقل الاسلامي، لكن علينا أن نتبه إلى أن «العقل الاسلامي» الذي تتحدث عنه هنا ليس منظومة فكرية موحدة متجلسة- كما يتوجه البعض- بل هو مجموعة من الأنساق الفكرية المختلفة الرؤى والتوجهات، تعبرها عن التعددية الاجتماعية والعرقية والثقافية لبني المجتمعات التي تضمها الامبراطورية الاسلامية.

وكما تم اختزال «التراث» في «الاسلام»،

لماذا حين يذكر «التراث» يتادر إلى النهرين «الدين» أو الفكر الديني بصفة عامة، والاسلام من صفة خاصة؟ هنا سؤال يمثل طرقا من المشكلة التي نحن بصدده مناقشتها، أما السؤال الذي يمثل الطرف الثاني منها فهو: لماذا يلح علينا هاجس «التراث» هنا الاخراج المزيف، والذي يكاد يجعلنا أمم فريدة في تعلقها ببعض الماضي كلها حزبها أمر من الأمور أو مرت بأزمة من الأزمات وما أكثرها؟ وعنوان ندوتنا دال في هذا الصدد على ذلك التردّد المعاكس - وجوديا ومعرفيا - بين «التراث» وآفاق التقدّم في المجتمع العربي المعاصر». فإذا كان التقدّم يشير إلى المستقبل ويدل على الحركة فإن «التراث» يشير إلى الماضي ويدل على السكون والخمود، وكان العربي قد كتب عليه دون البشر كافة أن تسير قدماء إلى الأمام بينما تلتف رأسه إلى الخلف، فلما هر يحقق التقدّم ولا يقع بالحياة التي ورثها عن الأسلاف، ويفعل المشكل مائلاً: كيف نحقق التقدّم دون أن تتخلّ عن «التراث»؟

لقد تحول التراث - الذي تم اختزاله في الاسلام - إلى هوية، يمثل التخلّ عنها وفرعا في العدمية وتعرضها للضياع، صار معبرا عن

ولأن الموقف من التراث هو الذي يعنينا هنا بصفة أساسية، فلابد من التعرض للسؤالين المثليين لظرف المشكلة - مشكلة التراث - ولبيانها، الضوء على بعض الجوانب الفامضة فيهما. وإذا كان من الصعب أن تحدد بدقة، وعلى وجه اليقين، متى حدث التوحيد المشار إليه بين «التراث» و«الدين»، فإن الاقتراب من محاولة التحديد يستلزم هنا تقديم قراءة من داخل اللغة للألفاظ الدالة على تلك المفاهيم. إن «الدين» في التداول القرآني لفظ يدل على «الشريعة» بصفة عامة. سواً كانت تلك الشريعة وضعية أم كانت متزلة من السما، ولذلك يمكن الحديث عن «دين الملك» الذي كان يوسف يعمل له (سورة يوسف، الآية : ٧٦)، كما يمكن لمحمد أن يرد على الكافرين قيالاً: «لكم دينكم ولن دين» (سورة الكافرون، الآية: ٦). وفي الشعر في عصر ما قبل الإسلام ترد كلمة «الدين» بمعنى «طريقة الحياة»، فالشاعر يقول على لسان ناقته التبرمة من رحيله الدائم، ومن عدم قراره في مكان:

تقول وقد درأت لها وضيئ
أهذا دينه أهدا وديني
أكل الدهر حل وارحال
اما يهق على ولا يهقني

لكن المعنى الذي يسيطر على الاستخدام القرآني هو «الشارع السماوي» ، وطريقة الحياة التي يرضيها القرآن هي «الإسلام»: «ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يتقبل منه» (سورة آل عمران، الآية: ٨٥). وهذا أمر طبعي بالنسبة لنص يشوعب النصوص

تم اختزال الحضارة الحديثة في أحد بعدي «الأخر»: الغازى العتيد المحتل، أو المتقدم «الحضير» العلم». هذا بالإضافة إلى أن «الإسلام» الذي اختزل التراث فيه، تم اختزاله بدوره في أحد بعديه: الإسلام الأشعري الرجعى المسيطر، أو الإسلام الاعتزال الفلسفى التقدىم المهمش. هكذا تعمقت اشكالية التهضة في بعديها: التراث - عنوان الهوية ورمز الاصالحة - من جانب آخر. ولا يمكن فك تعقيدية هذه الاشكالية الا بادرارك العمق التاريخي للتراث من جهة، العمق الذي يغوص بعيداً قبل الأديان الشائنة المعروفة، وبادرارك تعددية هذا التراث من حيث الرؤى والترجحات من جهة أخرى. بعبارة أخرى لا بد من انجاز وعي علمي بالتراث يضعه في سياقه التاريخي، ويدرك اتجاهاته التي أضيفت لرصيد الحضارة الإنسانية، مفرقاً بينها وبين تلك الاجزاء المرهونة بسياقها الزمانى والمكانى. ولا بد إلى جانب ذلك من ادرارك تركيبية الآخر الوائد، فالغازى المحتل المستغل لا يمثل بالضرورة الانجاز الحضاري، والإنجاز الحضاري لا يتمثل في جانب العلم والتكنولوجيا وحدهما. إن ادرارك تركيبية الآخر يحمينا من نتائج التعامل التقى معه، ذلك التعامل الذي يفصل بين التكنولوجيا وبين الفكر العلمي الذي أنتجها، فبكيفي - باستيراد التكنولوجيا لاغتنى أساسها العلمي. وبعبارة أخرى، لا بد من انجاز وعي علمي بالحضارة الحديثة، بأصولها وأسسها، وبالاجزاء التي تحيقها، مع ضرورة التمييز بين الانجاز العلمي والفكري وبين الأيديولوجيات التي تلبس بها عادة.

وأعراف.. الخ. ومن قبيل تحصيل الحاصل أن نشير إلى أن القرآن ينهاض التمسك بالتقابد والمرسخ على اتباع سنن السابقين، وهذا أمر طبيعي بالنسبة لنفس بستوعه النصوص السابقة ويطرح نفسه تماماً شاملاً كما سبقت الاشارة.

ما مضى يمكن القول أن مفهوم «الدين» يعigel إلى «طريقة الحياة» أو إلى «الشرعية» في سياق الحاضر، ففي حين يشير مفهوم «السنة» إلى نفس الدلالة ولكن في سياق الماضي. ولا يلغى هذا المفهوم الأخير بأي شكل من الأشكال تلك التفرقة الراوحة في التداول القرآني بين السنن الإلهية والسنن البشرية.

لكن هذه التفرقة بين «الدين» و«السنة» أو بالأحرى بين الدين والترااث - لم تدم طويلاً، فالنص نفسه - القرآن - يؤمن ذاته ديناً وترااثاً في نفس الوقت، لأنّه جعل من الإسلام «الدين» - الشريعة وطريقة الحياة - الوحيدة المقبولة من الله. وإذا كان القرآن قد أمر المسلمين بطاعة الرسول، فقد فهم المسلمون الأوائل - جيل الصحابة - أن الطاعة مرتبطة فقط بما يبلغه الرسول عن الله من الروح فقط. ولذلك كانوا دائماً ما يطرحون عليه السؤال في: اجتهاداته خارج إطار الوحي المنزلي - القرآن: أهو الوحي أم الرأي والمشورة، وكثيراً ما كانوا يطرحون اجتهادات أخرى. وـ من هنا طرح الرسول مبدأ هاماً هو: أنت أدرى - أو أعلم - بشئون دنياكم»، وهو المبدأ الذي يكاد الخطاب الديني بهدره اهتدا رثبه تام في ثقافتنا الراهنة.

في هنا السياق يجب أن نفهم آتوال الرسول الخاصة برجوب اتباع سننه بأن المقصود بها أقواله وأفعاله الشارحة والمبيحة لماورد مجملاً

السابقة عليه فبنفيها مزكيها حضوره هو بوصفه تماماً شاملاً. لكن هنا النفي لا يصل إلى درجة نفي صفة «الدين» عن تلك النصوص، إذ يشار إليها دانياً بوصفها أدياناً، وإن كانت غير مررتضة. «الدين» أذن هو: طريقة الناس في الحياة، أو الشريعة التي يرتكبها الناس قانوناً لحياتهم، وإن كان القرآن يرى أن «الإسلام» واحدة - شريعة الإسلام - هي الطريقة الوحيدة المعتمدة بها. وفي كل المعانٍ والدلائل تظل كلمة «الدين» تشير إلى طريقة الحياة التي يعيشها الناس فعلًا في حاضرهم، بمعنى أنها لا تشير إلى تراث الماضي بأي معنى من المعانٍ.

إذا أردنا أن نقدم قراءة من داخل اللغة لمفهوم التراث فعلينا أن نتخلى فوراً عن الجذر اللغوـي «ورث» لأنـه لا يشير في التداول القرآني إلا إلى ما يشيرـه الشخص المـيت من مـال فـيـرثـه عنه وبـهـذهـ الدـلـالـةـ وـرـدـتـ الصـيـفـةـ اللـغـوـيـةـ «التـرـاثـ»ـ فـيـ الآـيـةـ ١٩ـ مـنـ سـوـرـةـ الفـجرـ المـادـةـ اللـغـوـيـةـ الـتـيـ تـحـيلـ إـلـىـ مـفـهـومـ التـرـاثـ فـيـ التـدـاـولـ القرـآنـيـ هـيـ مـادـةـ «سـنـنـ»ـ خـاصـةـ فـيـ المـشـقـ «الـسـنـنـ»ـ بـلـ أـنـ مـادـةـ «سـنـنـ»ـ نـفـهـاـ تـشـيرـ إـلـىـ الـقـدـمـ وـالـعـصـلـ الشـكـلـيـ،ـ فـيـقـالـ:ـ سـنـ الشـيـيـيــ بـالـبـنـاـ لـلـمـجـهـولــ،ـ وـالـعـنـيـ:ـ تـغـيـرـتـ رـاحـتـهـ،ـ أـوـ صـبـ فـيـ قـالـبــ،ـ وـفـيـ التـدـاـولـ القرـآنـ لـلـمـشـقـ «الـسـنـنـ»ـ تـجـدـ تـفـرـقـةـ بـيـنـ السـنـنـ الإـلـهـيـةـ سـنـ اللهـ بـعـنـ الـقـوـانـيـنـ الـإـلـهـيـةـ الشـامـلـةـ فـيـ الطـبـيـعـةـ وـالـكـوـنـ منـ جـهـةـ وـفـيـ الـإـنـسـانـ وـالـمـجـتـمـعـ فـيـ جـهـةـ أـخـرىـ،ـ وـبـيـنـ سـنـةـ الـذـيـنـ خـلـواـ مـنـ قـبـلـ،ـ وـعـلـىـ ذـلـكـ يـكـنـ القـوـلـ أـنـ سـنـةـ الـذـيـنـ خـلـواـ مـنـ قـبـلـ هـيـ «التـرـاثـ»ـ،ـ بـكـلـ مـاـ يـنـدرجـ فـيـهـ مـفـاهـيمـ وـقـبـمـ وـمـعـقـدـاتـ وـتـقـابـلـ وـمـحـدـدـاتـ لـلـسـلـوكـ

قوانين التزوير والاستئثار، في الذاكرة الجماعية للأمة، أي الشفاعة- فقد صارت القوانين التي صيفت في تلك اللحظة هي القوانين المهيمنة والمسيطرة. وما صاغه الشافعى في مجال الفقه بلوره الأفعوى (ت: ١٣٢٠هـ) في مجال العقيدة أو «أصول الدين». وإذا كان الشافعى في مجال أصول الفقه قد وسع مفهوم «الوحى» بادماج السنة في دلالة القرآن، وتوسيع مفهوم السنة ذاته بادخال «الإجماع» فيه، فإنه لم يترك لفاعلية «العقل» الامبال «القياس» الذي اشترط له شروطاً تجعله نوعاً من «الاستبطاء» المقيد بعنود «الأصل السابق»، هكذا يتعدد دور العقل في البحث عن أحكام موجودة بالفعل في النصوص وإن كانت خافية مضمراً لاحتياج إلا إلى البحث عنها واكتشافها فحسب، لذلك لا يجب أن نذهب من نسخة الشافعى من مبدأ «الاستحسان» الذي أقره أبو حنيفة (ت: ١٥٠هـ)، وأعلمه أن الاستحسان نوع من التشريع الذي لا يجرز وقوعه إلا من الله أو من الرسول (١١). ومثل الشافعى ناهض أبو الحسن الأشعري عقلانياً المعتزلة وأنس بدلاً عنها سلطة «النقل»، ورفض مثل سلفه مبدأ المعتزلة في التحدين والتقييم بالعقل مذكداً هيئة «الشرع». وبعبارة أخرى كان كل من الشافعى والأشعري يؤمنان سلطة النصوص في مواجهة تبارات أخرى تحاول أن تزرس سلطة العقل، دون أن تهدر بالطبع مجال فاعلية سلطة النصوص.

ومعنى ذلك أن المعركة كانت أوسع من العلاقات الفقهية أو العلاقات الكلامية- نسبة إلى علم الكلام- لأنها كانت معركة صراع على صياغة قوانين الذاكرة الجماعية للأمة، أي قوانين تشغيل تلك الذاكرة وصياغة الآيات

في تعاليم القرآن. وما سوى ذلك من الأقوال والأفعال يجب أن يدرج في سياق الوجه الاجتماعي للشخص التاريخي، يعني أنها أقوال وأفعال غير ملزمة للإسلام في العصور التالية. هذه التفرقة بين «سنة الوجه» و«سنة العادات»، كانت ت-shell نقطة الخلاف بين «أهل الرأى» و«أهل الحديث» من الفقهاء، حيث أصر الفريق الثاني على التمييز بينهما بينما أصر الفريق الثالث على التوحيد بينهما. ولأن السيادة الفكرية والعقلية حسمت صالح «أهل الحديث» بفضل جهود الإمام الشافعى (ت: ١٤٠٥هـ) فقد تم توسيع مفهوم السنة ليشمل الأقوال كلها، والأفعال كلها، بالاضافة الى المواقف (الصريحة أو الضمنية) على أنماط السلوك والمارسات الحياتية في عصر النبوة.

إن القراءة المسهلة لكتب السنن، وعلى رأسها الصحيحان: البخاري ومسلم، تكشف أنها جميعاً حشد مسهب للثورة النبوية، رغم أنها موزعة على الأبواب الفقهية. ونحن هنا لاتعرض لاشكالية الصحة أو الضعف بالنسبة لتلك الروايات، فمع افتراض الصحة الكاملة المطلقة لصدر تلك الأقوال والأفعال والمواقيف- الصريحة والضمنية- عن الرسول، يظل السؤال قائماً: هل يندرج هذا التراث كله- السنة- في مفهوم «الدين» المقدس، أم أن تمييز «أهل الرأى» السابق الاشارة اليه تميز مشروع، يجب إعادة تأصيله في ثقافتنا الدينية المعاصرة؟

لكن التوحيد الشامل بين «الدين» و«التراث» لم يكن ليتم بمجرد ادماج السنة التبشيرية- بالمعنى الواسع المشار إليه- في الدين، بل كانت تلك نقطة البداية. ولأن نقطة البداية تلك وقعت في عصر التدوين- أي عصر بداية وضع

شارح إلى نص «مشروع». وعن النصين معاً تولد نص «الاجماع» - الذي صار نصاً مشرعاً أيضاً - ثم جاء «القياس» ليقتنى عملية «توليد النصوص». وإذا أخذنا من مجال علم الفقه وحده شاهداً على سيادة آلية توليد النصوص في الشفافية العربية فستجد أن عصر سيادة التقليد فيه بدأ في منتصف القرن الرابع الهجري تقريراً. ولم ينبع من هذا المصير الفقه المحنى ذاته على يدي تلميذى أبي حنيفة - أبو يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني - الذين حولوا المذهب عن عقلانية الاستاذ إلى الاستاذ إلى النصوص، وذلك بحكم ارتباطهما بالسلطة العباسية التي رفض أستاذها رفضاً قاطعاً التعاون معها أو مع النظام الأموي.

في عصر التقليد صارت أقوال الأئمة وأجهادهم هي «النصوص». بعض أنها صارت مجال الشرح والتفسير والاستباط والتسليل، أي مجال توليد النصوص. واقتصرت المؤلفات على أن تكون شروحآ لمؤلفات سابقة. وقد يوضع المتن في الهامش الجانبي، ويتناول الشرح عبارة الأصل المشروح عبارة عبارة بشرحها اللغوي والفقهي وبين ما غمض من شأنها. ثم تكثر الشروح على الشروح حتى تجده مزدلاً مشروحاً في حاشية، ثم تشرح هذه الحاشية في حاشية ثانية وهكذا، فاقتصر الأمر على شروح المتون في المواتي. وما يقال عن الفقه يمكن أن يقال مثله على العلوم العربية كافة كالنحو والبلاغة وعلوم القرآن والحديث والتفسير، ولم تنج العلوم المقلية من نفس المصير، فصارت كتب علم الكلام التأخرية شروحآ على المتون القديمة، أو تلخيصاً يستدعي بدورة الشرح، وهلم جرا. وبعبارة أخرى أدى التوحيد بين «الدين» التي على أساسها تنتج المعرفة. وإذا كان الاستاذ إلى سلطة النصوص يعني أن الماضي هو الذي يصوغ الحاضر دائماً، فإن الاستاذ لسلطة العقل يعني قدرة الحاضر الدائمة على صياغة القرآنين التي تناسبه، والتي لا تهدى خللاً. إنها في الحقيقة موقفان من «التراث» يلزمه أحدهما به محتملاً من تقلبات الزمن وحركة التاريخ، لأنها حركة في العباء الأسوأ دائماً - خير القرون قررتني.. الخ - بينما يهتم الثاني بالحاضر والواقع، بالحركة والصيرورة، دون أن يغفل فعالية التراث أو يتجاهله. وقد ظل الصراع محتملاً بين الاجاهين حتى حسم لصالح التقليل والتراث ضد العقل، وكانت الفلسفة - وابن رشد خاصة - هي آخر خطوط الدفاع عن العقل ضد تقليل التراث والاستاذ لسلطة النصوص. وأكمل أبو حامد الغزالى (ت: 505هـ) مابداه الشافعى والأشعرى، فهاجم الفلسفة وكشف عن «تهافت الفلسفه» وصاغ العقائد بشكل نهائى وفقاً للتصور الأشعرى للعلم، التصور الذى ينكر علاقات السببية فى الطبيعة والواقع الانسانى على السرا، وقدم علاوة على ذلك كله - منظومة عرفانية غنوامية تجعل المعرفة من خارج العالم تأتى وها للصفرة المختارة أولاً من الله (٢).

هكذا تحددت قوانين انتاج المعرفة في الشفافية العربية على أساس سلطة النصوص، وأصبحت مهمة العقل محمورة في توليد النصوص من نصوص سابقة. فإذا كان القرآن هو النص الأزل والمركزى في الشفافية - لأنه استوعب النصوص السابقة عليه كافة - فقد تولد عنه نص «السنة»، الذي تم تحويله - بفضل الشافعى كما سبقت الاشارة - من نص

و«التراث» الى اضفافه الفداسة على ذلك التراث، والى تحويله من مرتبة النصوص الثانية الى مرتبة النصوص الأولية، واقتصرت مهمة العقل على التكرار والشرح والترديد. وقد أدى هذا كله إلى ركود الثقافة، التي عززت بدورها ركود الواقع العربي المتجدد لهنده الثقافة.

٢

آليات اتخاذ القرار في المؤسسات التنفيذية العربية كافة، وعلى رأسها مرجعية الدولة، حيث تعتمد تلك الآلية على الاستعانت بعدد لا يستهان به من المستشارين الأكفاء، لكن القرار يتم اتخاذه في النهاية من أعلى.

وفي أول خلاف نشأ في تاريخ الدولة الإسلامية، عشيّة انتقال الرسول إلى الرفيق الأعلى، رفضت «قریش» رفضاً باتاً ونهائياً مبدأ تداول السلطة أو المشاركة فيها، وذلك حين طرح الأنصار - أهل المدينة - «منا أمير ومنكم أمير» أو «منكم الأمراء، ومنا الوزراء». وكان معنى هذا الرفض من جانب قريش تحويل المشروع الإسلامي المطروح في القرآن - وهو مشروع عرب إنساني - الى مشروع قبلي، وربط النبوة بآفاق القبيلة. من هنا انحصر الصراع بين بنى هاشم وبنى أمية. وكان على القرى الاجتماعية الأخرى أن تخوض الصراع اما في جانب هذا الطرف أو في جانب ذاك.

وأخذ الصراع على المستوى الثقافي والفكري، بل والأدبي أيضاً، آلية الاستناد إلى الماضي لتأكيد الأحقية في حكم الحاضر وفي السيطرة عليه. وظلت هذه الآلية آلية هامة في كل أشكال الصراع العربي الإسلامي، وهي آلية تؤكد ذلك الالتباس بين مفهوم الدولة ومفهوم القبيلة. ذلك أن القبيلة تعتمد في تعزيز علاقات الترابط بين أفرادها على رابطة الدم

اذا كانت شمولية «الدين»، أو سيادة سلطة النصوص، هي التي أدت إلى ضمور مفهوم «التراث» ووقفته عند حدود التراث الديني، فإن آلية «توليد النصوص» هي المسئولة عن جعل التراث الديني الاطار المرجعي الوحيد للقتل العربي. وقد ساعد على تثبيت هذه الآلية، بل وتعزيزها، عوامل متعددة تكتفي منها هنا بتحليل عاملين فقط لأهميتها القصوى من منظور هذه الدراسة. يحصل العامل الأول منها ما يمكن أن نطلق عليه «ركود الواقع العربي» اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً، سوا في سياق التاريخ، تاريخ الدولة العربية الإسلامية، أو في سياق التاريخ الحديث والمعاصر. أما العامل الثاني فهو تعدد العلاقة بالآخر والذي أشرنا الى طرف منه فيما سبق، وستحاول هنا أن تلقي عليه مزيداً من الضوء.

بالنسبة للعامل الأول، فمن الالات للاتباه، والشير للدهشة في الوقت نفسه، أن يلاحظ الدارس أن تداول السلطة السياسية في العالم العربي والإسلامي - وهو علامة من علامات الحركة والصبرورة - لم يتم في أي لحظة من لحظات التاريخ وفقاً لآلية الاختيار الملمس. فمنذ عرف الواقع العربي فكرة «الدولة»، لم

بالاستناد الى التراث والماضي، حدث ذلك في عصر الدوليات بعد سقوط الخلافة العباسية تحت وطأة اجتياح المغول لبغداد، وحدث في عصر المالكية الذين انقسموا الى قبائل على أساس الاتساع، لشخص القائد، كما حدث في عصر الدولة العثمانية. وظل الأمر كذلك حتى العصر الحديث: استيلاء على السلطة بقوة السلاح والشوكة، وتعزيز الأمر الواقع استناداً الى التراث الذي تم اختصاره في التراث الديني الاسلامي.

كان هنا شأن العامل الأول «ركود الواقع العربي»، أما العامل الثاني «تعقد اشكالية العلاقة بالآخر» فقد ساهم في جعل التراث الديني الاسلامي الاطار المرجعي الوحيد لكل معرفة ولكل عمارسة وسلوك. وقد ساعده على ذلك سيادة مفهوم «الاطار المرجعي الوحيدة»- مرجعية التقلد ضد مرجعية العقل- في الثقافات المحلية لشعوب المجتمعات العربية الاسلامية. لقد تعامل الاستشراق مع ثقافتنا من منظور وحيد، هو منظور الاسلام، وكون لنفسه صورة أعاد تصدرها لنا، فعوّلناه أنها مسلمون ديناً ووطناً وأن سر تأخرنا وجهنا وانحطاطنا وتخلّفنا هو الاسلام. لقد عرض نابليون بونابرت نفسه على شيخ الأزهر وعلى عامة المواطنين المصريين بوصفه مسلماً أكثر حباً واحلاصاً للمسلمين والاسلام من الخليفة العثماني نفسه. وحين كان المواطن المصري يحلم بالخلاص من الاستعمار الانجليزي على يد النازية الهاتلرية، شاعت بين المصريين شائعة ترويج اسلام هتلر. والأعجب من ذلك تلك الشائعة التي انطلقت بعد وفاة مؤسس حزب البعث- ميشيل عفلق- بأنه كان قد أعلن اسلامه خاصته قبل موته. هكذا تحول الاسلام

والعرق المتمدن في الماضي، وترتب هياكلية العلاقة بين أفرادها على أساس «السن» ، الذي هو قرين الحكمة والخبرة الموروثة. وفي صراع العباسين ضد الأمويين، وهو الصراع الذي دخل الفرس طرقاً فيه، لم تخالف آليات الصراع اختلافاً جوهرياً، اذ ظل الاستناد إلى الماضي والتراص على المستوى الثقافي والفكري هو محور معارف باسم «الشعوبية» في الثقافة العربية. وظلت آليات تداول السلطة تعتمد على «القبة» العسكرية، أو معاشر باسم «الشركة» في الفقه السياسي، وقد تم اقرار هذه الآلية وتحويلها الى مبدأ فقهى ثابت حين ذهب أكثر من فقيه الى عدم جواز الخروج على الحاكم الذي استولى على السلطة بقوة الشركة وغلبة السلاح، وذلك دراماً للفتن. الأهم من ذلك أن المبدأ الفقهي الذي بنت عليه الفتوى السابقة، وهو مبدأ «در»، المفاسد مقسم على جلب المصالح، مبدأ يعزز الركود الاجتماعي، مهما كان الشمن، هنا الى جانب أنه يتحيز- بطريقة غير مباشرة- لتنط الحكم الديكتاتوري العسكري. ومن الأدلة البارزة على ركود الواقع العربي المعاصر أن المبادئ والمفاهيم السابقة ما زالت تتمتع بدرجة منتهلة من المضور والفاعليّة في الفكر السياسي والاجتماعي العربي المعاصر.

هذا الاعتماد على مفهوم الدولة/ القبيلة، وما يرتبط به من تعلق مرضي بالماضي والتراص ظل مهيئاً رغم تغير أشكال الدولة، وتغير الشعارات والأزياء، الرتب والاحتفالات. وظل تداول السلطة يعتمد على «الانقلاب العسكري»، سواء كان انقلاباً باسم الخليفة، أم كان انقلاباً لحماية الوطن. وظلت كل سلطة انقلابية جديدة تحاول تعزيز مشروعيتها

مسلمين ، بينما يحيا هنا مسلمون بلا اسلام». ومعنى ذلك أن المقل العربى تقبل الصورة التى طرحها الأوروبي عليه، أن الاسلام هوته، لكنه لم يتقبل بقية الصورة التى تربط التخلف والانحطاط بالاسلام. وقام بدلا من ذلك بطرح تفسيره الخاص للتخلف والانحطاط بالابتعاد عن قيم الاسلام الأصلية، والتى صنعت تقدم الغرب ومدننته رغم أنها لا تحمل باتفاق الاسلام. وهكذا فى حين تم الفصل بين «الاسلام» و«المسلمين»، تم اعادة تفسير الاسلام لينطبق بقيم التمدن والحضارة الواقفتين، بصرف النظر عن اختلاف الميادين، وبدلا من ادراك أسباب التقىم والتطور والنهوض ببردها الى عملية تحرير الانسان وتحرير عقله ، يصر الامام محمد عبد عبده على التعبير عن دهشته لما حققه أوروبا من تقدم رغم كونها مسيحية. وبعبارة أخرى يصر على جعل الدين اطار التفسير الوحيد، ولذلك يجعل من قيم الاسلام تفسير الجوهري للتقدم الأوروبي، ويجعل من غياب نفس القسم تفسيرا للتخلف العربى وانحطاط العالم الاسلامى: «إن مع الحكم على الأديان بما يشاهد بأحوال آهلها وقت الحكم، جاز لنا أن نحكم بأن لا علاقة بين الدين المسيحي والمدينة الحاضرة»(٤).

ان الفارق بين الطهطاوى وعبد عبده فارق كمى لا كيفى، ذلك أن عبد عبده يخوض سجالا ضد الاستشراق الذى بهاجم الاسلام وجعله مستنكرة كل مظاهر الانحطاط والتخلف، فى حين كان الطهطاوى يمرر قيم الحضارة الحديثة باسم الاسلام. لكن الاثنين معا ينتهجان الى مرجمية الاسلام، ويتقبلان الصورة التى صاغها الآخر وصقرها للأنا، صورة الاسلام من دين الى أن يكون «هوية» للذات العربية في مواجهة الآخر المسيحي. وفي هنا السياق تم استدعا «المرور الصليبية» واعتبارها غوذجا متكررا، واعتبرت الهجمة الاستعمارية على العالم العربى استكمالا للمرور الصليبية. ولم لا؟ ألم يقف اللنى على قبر صلاح الدين الأيوبي فى دمشق، وقال قوله المشهورة والماضية دائمافى الخطاب العربى: «ها قد عدنا ياصلاح الدين»؟ لم يتقبل أحد أن «الاسلام» هوس التخلف والانحطاط، بل تم إرجاع كل ذلك إلىبعد عن الاسلام، من هنا لم يكن الطهطاوى يجد فى باريس ما يتناقض مع قيم الاسلام الصعيدية، بل حاول أن يرد التقدىم الى مفاهيم وقيم اسلامية. واعتبر أن مفاهيم «الحقوق الطبيعية» و«النواويس الفطرية» و«الحرية والمساواة» كلها مفاهيم موجودة في علم «أصول الفقه الاسلامي» يقول: «ومن زاول علم أصول الفقه، وفقه ما اشتتمل عليه من الضوابط والقواعد، جزم بأن جميع الاستنباطات المقلبة التي وصلت عقول أهالى باقى الأمم المتقدمة اليها، وجعلوها أساسا لوضع قوانين قدرهم وأحكامهم، قل أن تخسرج عن تلك الأصول التي بنيت عليها الفروع الفقهية التي عليها مدار المعاملات. فما يسمى عندنا بعلم أصول الفقه يسمى ما يشبهه عندهم بالحقوق الطبيعية أو النواويس الفطرية، وهي عبارة عن قواعد عقلية، تحسينا وتقبلا، يؤرسون عليها أحكامهم المدنية. وما نسميه بفرع الفقه يسمى عندهم بالحقوق والأحكام المدنية. ومانسبه بالعدل والاحسان يعبرون عنه بالحرية والتسوية»(٢). واشتهرت الى حد بعيد عبارة الامام محمد عبد عبده: وجدت هناك اسلاما بلا

الهوية والاطار المرجعي. وستظل حركة العقل العربي تدور بين قطبي الرحمي هذين: الاسلام والحضارة الغربية، ففي مرحلة خطاب النهضة الذي امتد من الطهطاوى حتى زكي محيب محمود يعاد تأويل الاسلام لكنه يتسع لقيم المدنية والحضارة، وهو خطاب ما زال يتمتع بدرجة شاحبة من الوجود اذا قورن بمسنوي حضور الخطاب السلفي الراهن، ووجوده الاسلام اطارا مرجعيا جاهزا في بنية خطاب النهضة- الذى أخفق اخفاقا مذهلا في انتاج وعن على بالدين والتراث- هو الذى سعى للسلفية بالانقضاض على كل المجازات خطاب النهضة حين سقطت كل الواجهات والشمارات، لأنها وجدت في خطاب النهضة ذاته «اسلامها» القديم كما هو لم ينس. كانت التأowيلات التي قدمها خطاب النهضة- والذى ما زالت فلوله تقدمها حتى الان- للتراث بشاعة تمجيدات لا تنس هيكل البناء ذاته، ومفهوم « التجديد» ذاته- شعار النهضة الائير- يعني اعادة طلاء القديم، والمحافظة على بنيته كما هي، وهذا ما أطلقتنا عليه في دراسة سابقة مصطلح «التلوين»، وجعلناه مقابلًا لمصطلح «التأowيل» (١٥).

واذا كان خطاب النهضة قد مارس « التجديد» على أساس نفعي لتحقيق مهمة تقبل المدنية الأوروبية، فان الخطاب السلفي يعتمد نفس الأساس التفعي في تأويل الاسلام لرفضها، من أجل اقامة الدولة الدينية. والغريب في ذلك أن مفهوم الدولة الدينية- التي تعتد بعنصر الدين وحده أساسا للمواطنة- مفهوم وجد في قيام الكيان العنصري الاسرائيلي على أرض فلسطين المحتلة وفدا لا يندى . وكان للاتصارات التي

«الآخر» الغربي، الذي كشف له «الآباء» عن تخلفها، وحدد لها من ثم منظور رؤية ذلك التخلف. وفي هذه الرحلة أيضاً أمكن لتفكيرنا أن يرى ثقافته من بعيد، وأن يرصد من ثم إيجابياتها وسلبياتها. والمرحلة الثالثة هي

مرحلة الانخراط في الحياة الثقافية والفكيرية خلال عقدى الخمسينات والستينات، حيث أسمهم زكي لحبيب محمود في عضوية العديد من اللجان الثقافية والفنية، بالإضافة إلى رئاسته تحرير مجلة «الفكر المعاصر»، ودوره أستاذًا للفلسفة بكلية الآداب. ومن الجدير بالإشارة أن مفكernاه لم ينعزل عن الحياة الثقافية والفكيرية في مصر خلال فترة وجوده في إنجلترا، فقد كان يساهم بمقالاته الأدبية في نقد الحياة الفكرية والعقلية المصرية بمقارتها بشبكاتها في أوروبا. وقد كانت هزيمة يونيو ١٩٦٧ - فيما يهدو - نقطة تحول حاسمة في تعديل المسار الفكري - وانقول تعبيره - لتفكيرنا المفتون بالمحاجزات الإنسان الأوروبي على جميع المستويات ، فأصبح البحث عن الهوية الثقافية الخاصة للصراطين العرب شفالة الشاغل. وكان انتقاله للعمل في جامعة الكويت أستاذًا زائرًا فرصة هيأت له الاتصال بالتراث الفكري العربي، والتعرف على أهم خصائصه، وكانت تلك هي المرحلة الرابعة في تطوره الفكري.

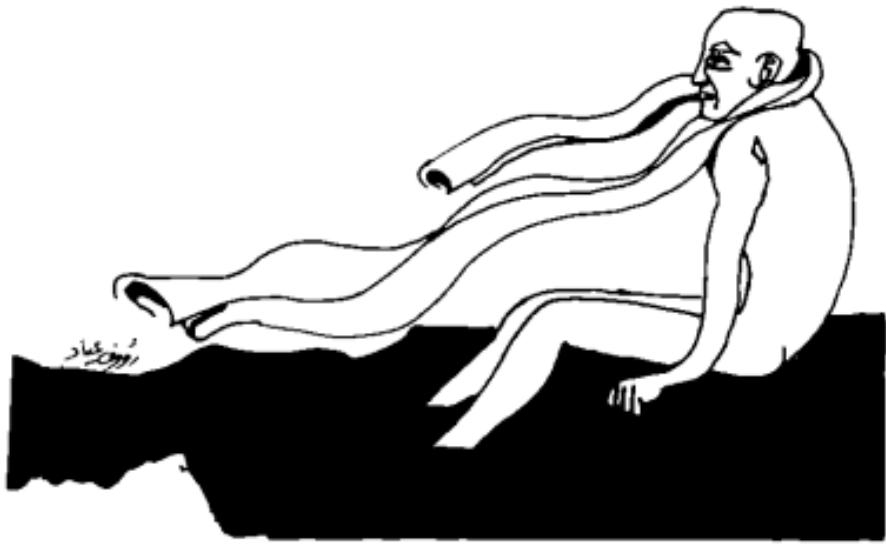
وتجمع الخيوط الناتجة عن تلك المراحل الأربع في منظومة فكرية موحدة، أو «رؤى موحدة»، كما يطلق عليها الكاتب، ت-shell محور كتاباته الأخيرة، والتي دأب على نشرها تباعاً في جريدة الأهرام.

والسؤال الذي يجب علينا أن نطرحه ونعن نقراً «حصاد السنين»، وحتى تكون قرائتنا

لخطته الراهنة سوى التبعية للغرب على مستوى شكل الحياة المادي - استيراد التكنولوجيا - والتبعية لأحدى لحظات الماضي على مستوى الوعي.

٣

نختار في هذه الفقرة مثلاً للتأنق النفعي التجددى في خطاب النهضة آخر ما كتبه زكي لحبيب محمود «حصاد السنين» (٦). ووقفنا عند هذا الكتاب مبرر بأنه الصياغة الأخيرة لجمل الهرم الفكري والفلسفية التي شكلت رحلة حياة صاحبه العقلية، وهو يتضمن إيجازاً مستوعباً لكل أطروحاته، هنا الى جانب أن الكتاب يقدم تأريخاً للمرحلة الأخيرة من خطاب النهضة، المرحلة التي شهدت انكسار هذا الخطاب مع انكسار مرحلة النهوض القومي العربي بمشروعها القومي الناصرى بصفة خاصة. والكتاب من هذه الزاوية يعد شهادة على الحياة المصرية الثقافية من منظور مواطن عربى مصرى، شامت له نظرته أن يجعل من تحصل العلم وكسب الثقافة مهنته (ص ٥). وهى شهادة تعدد من أواخر العشرينات من هذا القرن حتى لحظة صدور الكتاب، فتستوعب ثلاثة أرباع هذا القرن بكل ما اشتمل عليه من أحداث وتغيرات على المسارين الم المحلي والعالمي على السرا . وهذه الفترة تجسد حياة الكاتب العقلية، وتطوره الفكري في أربع مراحل كبيرة هي: مرحلة التعرف على الحياة الفكرية والثقافية، ومحاولة الاندماج فيها، وهي المراحل التي استغرقت أواخر العشرينات والثلاثينيات من القرن. والمرحلة الثانية هي مرحلة الارتحال الى الغرب في بعثة دراسية الى إنجلترا لمدة أربع سنوات، تعرف من خلالها على



لطفى السيد» بما نادى به من وجوب الحرية الفردية المستولة، رجالاً كان ذلك الفرد أم امرأة، وطه حسين بما عمل على اشاعته في التفاصيل من أزاحة التقديس عن حقائق التاريخ.. وعباس محمود العقاد بمجموعة دواوينه الشعرية، إنما قدم للناس تطبيقاً مجنداً للفردية المستقلة الحرة التي اضططع لطفى السيد بالدعاوة إليها في مجال السياسة» (ص ٣١). ومع ذلك فلم يكن خطاب التنوير صدى سليماً لما تتجه أوروبا من أفكار، بل كان كثيراً ما يجد نفسه في علاقة تضاد مع بعض أطروحات المفكرين الغربيين عن الإسلام والمسلمين، أى أن انعكاس ضروري للتنوير على مرآتنا كان كثيراً ما ي Ashton على الأصل ويتجاوزه، خاصة إذا تعارض مع رؤى ثقافتنا. ومن هنا رأينا بين روادنا من شغل نفسه بالرد على الرافض لما يكتب عبر البحر أو يقال، على غرار ما فعل الأنغلوغران في (الرد على النهررين) والشيخ محمد عبد في الرد على كثير مما قاله مستشرقون كتبوا عن الإسلام والمسلمين» (ص ٢٢، والتاكيد لنا).

ولم يكن الخطاب التنويري محاصراً بتناقضه مع بعض أطروحات غوذهج الفريز فحسب، بل كان محاصراً بالدرجة الأولى بتناقضه السلفي الذي يرى في أوروبا، وفي كل ما يأتى من جهةها، قضايا على الذات وانتهاكاً للأسماء، لا يستثنى من ذلك إلا الناتج التكنولوجي لشئون الحياة اليومية. وهكذا يدرك مزلفنا أن «أزمة العقل» هي المستولة عن عشرات التنوير في بلادنا، ذلك أن:

«الموقف العام في بلادنا تسود نظرة لاعلبة على نحو لا يدع مجالاً للشك خصوصاً إذا

قراءة تأويلية متتجة، ما الذي جعل «حصاد التنوير» فتيراً إلى هنا الحد؟ والاجابة عن هذا يجب أن تبحث عنها في طبيعة الخطاب التنويري ذاته، بكل ما يتضمنه هذا الخطاب من عناصر الإيجاب ومن عناصر السلب. والأهم من ذلك كله أن تبحث في الخطاب التنويري عن الأسئلة المضرة والمكبوتة، بل والمقهورة إلى حد التحرير. دون البحث عن هذه الأسئلة من أجل إزاحة القهر والتحرر عنها، سيظل خطاب التنوير رهين قضبان اللحظة التاريخية الأولى التي أنتجته وحاصرته في الوقت ذاته. لقد كان الخطاب التنويري في صيغته التي قابلها المزلف في مستهل حياته مجرد صدى للفكر الأوروبي الذي أمكن له تلخيصه في بعدين: الإيمان بقيمة الحرية والمطالبة بها على مستوى الشعب والأفراد، وفهم الحياة الاجتماعية والطبيعية على أساس أن «التطور» جوهرها.

كان مطلب «الحرية» مطلبًا أساسياً في الحياة المصرية، أما فكرة «التتطور» فلم يعرف منها معظم المثقفين: «الا الصورة البولولوجية التي تنسى إلى (دارون) في كتابه (أصل الأنواع) وإنعكاساتها التطبيقية على كثير من جوانب الحياة الاجتماعية، كما أوضحتها بصفة خاصة هيربرت سبنسر، وكان أبرز من عرض الفكرة في صورتها التاريخية اساعيل مظہر بترجمته الكاملة لكتاب أصل الأنواع، كما كان أبرز من أشاع جوانبها التطبيقية في المجال الاجتماعي، نقاً عن هيربرت سبنسر، شبل شبل، وأزدادت الفكرة شيئاً ببعضها عرضاً موجزاً متكاملة على يدى سلامة موسى» (ص ٢٠، والتاكيد لنا).

واستمر الخطاب التنويري يكتسب أرضاً جديدة، ويعمق جذوره في العروبة الثقافية المصرية على يد: «أحمد

«حديث مع الله». وإذا كنا نختلف مع توصيف المؤلف لظاهرة العامة بأنها «رأي عام»، فإن هنا لا ينفي دلالة الواقع التي يستشهد بها. ولأنه ما - لعله ابشار السلام - لم يذكر زكي محبي محمود هذا الصدام، واكتفى، في سياق آخر، بالإشارة إلى ماعتاته هو شخصياً من هجوم يسبب دعوه المستمرة إلى «الوضوح». ورغم تفرقه الدائمة بين مجالات المعرفة، وقيمه بين أنماط الخطاب العلمي والديني والأدبي، ورغم أنه يجعل مطلب «الوضوح» مقصراً على الخطاب العلمي، فإن هنا لم يعن المهاجمين من اتهامه بالشكك للدين والأخلاق. والحقيقة أن الاتهام بالشكك للأخلاق: «لم يكن عند صاحبنا بذى خطر، ومع ذلك لم يفتر عن البيان والشرح ليزيل غمامه الفموض لعل الغشاوة تزول عن الإبصار، وأما الجانب الذى كان له فى نفسه أثر عميق وحزين، فهو الاتهام الشانى الذى زعم أصحابه أن كل مانشر، عما رأى من ضوابط للتفكير الواضح هو فى الحقيقة موجه نحو الدين كما هو متمثل فى نصوصه، لأن تلك النصوص قلما تجيء، على نحو ما تجيء، القراءين العلية، إذ أقل ما يقال فيها هو أنها تخطيط فى الإنسان قلبه وشحنته، جنبًا إلى جانب مخاطبته لعقله العلمي، واستشهاد أصحاب هذا الاتهام بكتاب أصدره صاحبنا سنة ١٩٥٣م، وعتراته خرافية المتأنيزقا. وقد عدل العنوان فىطبعات التالية ليصبح (الوقف من المتأنيزقا) (ص ٢٠١).

هذا الانسحاب السريع، الذى يصل إلى حد الاستسلام والاعتراف بالهزيمة، أمر متكرر، عدا استثناءات قليلة، فى علاقة الخطاب التئيرى بتفصيذه المثلوى، وهذا ما يؤكد «أزمة العقل» فى واقعنا الثقافى. لكن أزمة

رابينا حقيقة الموقف من وجهة نظر الجمهر... انه لاعجب أن تعرض العقل ويشعر بـ فى جبات لأزمات لاتنتهى، للرأى العام عذنا قرة خلاة، لا يجرؤ على عصيانها عنا الا مقامر، وهو رأى عام تسوده اللاعلمية كما أسلقنا، فانشر فيه من المغافلات ما شاء، للك خيالك ان تنشر، وأنت فى ذلك بما من الخطير، بل يرجع لك أن تحمل على الأعناق لتروض فى مكانة رفيعة تناسب مع قدرك العظيم. لكن حاول أن تلقى ضوحاً على فكرة مقبولة عند الرأى العام، يبعث تحفظ الفكرة بشىء، من الرببة فى وضع معناها، وعندئذ لا تدرى ما عسى أن يصيبك من عدم الرضا.. فها هو طه حسين وما تعرض له من محاجمات الرأى العام - ولا أقول شيئاً عن العلماء - مع أن فكرته المرفوضة كانت متعلقة بالشعر، وهو على عبد الرازق وما تعرض له من سخط الرأى العام لفكرة قالها فى مجال هو بالقطع أعلم به من الجمهر، لأنها خاصة بما يقوله الإسلام عن نظام الحكم، فلأى عجب أن تفقد الأمة ما فقدته فى هجرة العقول الممتازة من أبنائها (ص ١٣٩ - ١٤٠).

ان الحديث عن أزمة العقل وربطها بانعدام التفكير العلمي، خاصة عند الجماهير، يشير اشارة ضئيلة إلى أحداث وقعت للمزلف نفسه، حين اصطدم بالخطاب الدينى السلفى مثلًا فى قطب من أبرز أقطابه، هو الشيخ محمد متولى الشعراوى، وذلك فى تعليقه على ما يعرف بحدث الذبابة، التى فى أحد جناحيها الداء، وفى الآخر الدوا.. لقد استطاع الشيخ أن يقول «العامة» على فيلسوفنا، كما ألبهم فى مناسبة أخرى على «توفيق الحكيم» حين بدأ ينشر سلسلة من المقالات فى «الأهرام» بعنوان

العقل هذه ظاهرة تحتاج إلى التفسير، ولابد من الغوص في تاريخنا الشفافي بحثاً عن هذا التفسير، ومع ذلك فقراءة زكي نجيب محمود لتراثنا الفكري والديني سفي المرحلة الثالثة من سيرته العلمية - كشفت له أن «العقل» دعامة أساسية من دعائم بناتنا الشفافية، بل هو الدعامة المقابلة لدعامة الدين، الذي يمثل البعد الوجداني (ص ٣٨٨-٣٩٤). وإذا كان الأمر كذلك، فإن «أزمة العقل» في الواقع الشفافي تحتاج إلى تفسير آخر، ويبعد أن فيلسوفنا يجد هذا التفسير الآخر في «ازدواجية الموقف» أو مسألك التفسير. ورغم أنه لا يطمح هذا التفسير طرحاً مباشراً صريحاً، فإن ادانته الدائمة لتفكير عصره واتهامه لهم بالتناقض بين السلوك والفكر، وبين ما ينادون به ويدعون إليه بأقلامهم وبين سلوكهم في الحياة اليومية والوظيفية، يطرح تفسيراً ضحياناً لمجز نكفهم عن احداث تحول حقيقى في الشفافية (ص ٢٥٤، ٦٨، ٦٩، ٤٦، ٤٥، ٤٤، ٨). لكن ازدواجية الموقف، كما تتجلى في التناقض بين نكره وسلوكه، تفشل هي الأخرى ظاهرة تحتاج إلى التفسير، بل الأولى القول أنها أحدى تجليات أزمة العقل على مستوى الصفة. ومعنى ذلك إننا ما نزال في إطار وصف الظاهرة، ولم شحرر خطورة واحدة نحو تفسيرها، وهي ظاهرة تتفاقم بشكل ملحوظ في كل أقاطع الخطاب. ولعل ما حدث في ندوة «نحو علم كلام جديد» - الندوة التي أقامتها الجمعية الفلسفية المصرية في جامعة الأزهر في الفترة من ١٥-١٧ يونيو ١٩٩١ - من اغتبال للعقل، وتسيبه لأى اجتهاد في قراءةتراث وتأويله. لعل تلك الندوة قتلت مؤشرات كاشفنا لحالة التردى الفكرى التي يعانيها واقتنا

لحالة «الخلاف»، التي كشفها اللقاء مع أوروبا. كان «الإسلام» واقعاً حياً مائلاً - علينا لا ننسى أن الشيخ سافر إلى فرنسا أماماً لأعضاً، البعثة في شئون الدين - ليتأثر على «الاتساع» لتقدير الاجتماعية والفكريّة الموجودة في بلاد التقدم، وحين زار الشيخ «محمد عبد» الجيلترا لأول مرة، عاد يقرر أنه وجده هناك «اسلاماً بلا مسلمين»، في حين أن قومه «مسلمون بلا اسلام»، وهذا معناه أن الفارق «الأخلاقي» الذي وجده الطهطاوي بيننا وبين فرنسا - والمتمثل في بعض أنماط السلوك المتعلّق بالاختلاط بين الرجل والمرأة - قد وجده تفسيره عند محمد عبد، في «اختلاف العقيدة»، دون أن يتجاوز ذلك إلى مجالات الحياة الأخرى المختلفة. هكذا أصبحت «العقيدة» تمثّل «خصوصية النّاس» من جهة، وأصبحت بمنأى عن إعادة التفسير أو «التأويل» من جهة أخرى. وبالفصل بين العقيدة والشريعة، أمكن إعادة تأويل الشريعة لتصبح لاستيعاب الجيد الذي أتت به أوروبا التوحيدية - والمعتدية - خاصة في مجال استيعاب مزامنات المجتمع المدني والتكنولوجيا. والسؤال الذي ظل مكمبّراً في خطاب النّهضة: هل هنا الفصل بين العقيدة والشريعة فصلٌ مشروع؟ وهل العقائد موضوع يتأثر على النقد والتأويل؟

لم يكن الخطاب السلفي التقىض هو وحده السنّوّل عن كثب السؤال، بل ساهم خطاب الشيل الأوروبي - وإن بطريقة مخالفة - في كثب السؤال، بل وفي التوحيد بين التراث الديني الفكري وبين العقيدة الإسلامية. ولستا من الذين يغرسون حركة «الاستشراف»، بمحنة مختلف اتجاهاتها، وستمدد مراحلها، على

الى عجزه عن احداث وعن علمي حقيقي بالتراث الديني خصوصاً، وعن بنقل الثقة، كما ينقل المواطن الفرد، من حالة إلى حالة أخرى. ومن مرحلة «الوعي الديني الغبي الأسطوري» إلى مرحلة «الوعي العلمي» بالظواهر الطبيعية، والاجتماعية والأنسانية، على حد سواء.

وليس معنى نقدنا للخطاب للتبريرى تحمله - وحده فقط - مسؤولية الاختناق في احداث التبرير المطلوب، ذلك أن «الخطاب» وحده، أيًا كانت درجة الوعي المعيّر عنها وحده وارهاته، ليس مستولاً عن احداث التغيير، الذي هو فاعلية شاملة تساهم فيها كل عناصر الوجود الاجتماعي ومحركاته. نقدنا هنا ينصب على الخطاب بما هو موضوع تحليلنا ونقاشنا، فلابد بالتالي من البحث عن عوامل الاختناق المضمنة في بنية الخطاب ذاته، دون تقليل من شأن العوامل الأخرى التي لا تعنينا هنا. وما طرحناه الأن هو الموقف التبريري لخطاب التبرير من التراث الديني بشكل خاص، وهو الموقف الذي حول هنا التراث الى منطقة «محرمة» تأثير على آليات التحليل العلمي، ويكتفى بالقول إنها أدخلت في دائرة «الوجдан» والشعر، كما يذهب زكي نجيب محمود. وإذا كان فيما سبق قد بينا أنّ الخطاب السلفي التقىض في احداث بعض خطوط التراجع في أطروحتات الخطاب التبريري، فإن المجال الآيديولوجي بين الخطابين لا يمثل كل القصة، فعلاقة الخطاب التبريري العربي بشيء الأوروبي يمثل بعدها الآخر.

في كتابات الطهطاوي لاتكاد محمد حضوراً لاقت اشكالية التراث، فقد كان المشكل المسقط على خطابه مشكل «التقدم»، تجذّراً



«الهوية»، وعن خصائصها الفاذية المميزة. واز وقع الخطاب التئيري بين سندان تقىضه السلفي وبين مطرقة الخطاب الاستشرائى أصبح الدفاع عن التراث الدينى لانتقى، أو تحقيق وعى علمى بدلاتهـ. أحد مهامهـ هكذا دافع محمد عبد العزىز عن المقيدة فى «رسالة التوحيد». جامعاً بين المفهوم الاعتزالى «للعقل» وبين المفهوم الأشعرى «لكلمات»، دون أدنى احساس بتعارض المفهومين. وحين يتخلى المفكر التئيري عن مرفق «الدفاع»، يظل فى خانة «التبرير» تعبيراً عن عجزه عن «النقد». وإذا كانت الآنا قد تم اختزالتها فى «العقيدة»، وما يرتبط بها من «تراث»، فقد كان من الطبيعي والمنطقى أن يختزل الآخر -أو ربماـ فى «العلم»، وما يرتبط به من تكنولوجيا. ويصبح السؤال: كيف حققت

أساس مفهوم «التأمر»، كيد الإسلام وللمسلمين ولكننا لأنتفعلـ من جانب آخرـ العلاقة المتبادلة بين حركة الملا استعمارى للسيطرة على الشعوب الأخرى، خاصة الشعوب العربية والإسلامية، وبين البدایات الأولى لحركة الاستشراقـ. لقد فسر «الاستشراق» حالة الركود والتغلب فى العالمين العربى والإسلامى بردتها إلى عنصر «العقيدة»، الذى كانت قد تجسست فيه خصائص «الآنا»، كما سبقت الاشارة. وكان من الطبيعي أن يلجم المفكر التئيري إلى حالة «الدفاع»، التى تستدعي حالة «علم الكلام» الشرائى. وما زاد من حدة حالة «استدعا» التراثـ، أن الفكر الاستشارائى كان فى هجومه يروج بين «الإسلام» و«التراث» الأمر الذى جعل الدفاع عن كليهما دفاعاً عن

جانب المعاصرة. فيرتبط ارتباطاً بعده «العلم»، الذي أبدعه أوروبا في الأساس. وهكذا تحل ثانية «الأصالة والمعاصرة» إلى ثانية أخرى هي ثانية «العلم والثقافة». وإذا كانت هربتنا التاريخية تتعدد بالأصالة/ الثقافة، فإن هربتنا وتقديمنا لن يتحقق إلا بإضافة لاحظ هنا مفهوم الجمع الرياضي - جانب المعاصرة / العلم إليها. هكذا نكر أو نعيد ماترها أن أوروبا قد حققت هربتها به، وبظل السرال الأصالة عن سر الأزمة سؤالاً مكتوبنا محظياً، وبظل الحديث عن تأويل العقائد أو نقد التراث - وهو ما حققه أوروبا في سعبها لتجاوز عصورها الوسطى - حدثاً محurma.

هذه الاضافة بالجمع الرياضي لا تعنى تحولاً كييفياً، وغاية ما تزدئ اليه هو التراكم الكس المزدئ إلى ازدواج الوعي، وعلى الفرد والأمة على السرا، حيث يحبها العقل ويذكر طبقاً للقيم والأعراف والتقاليد الموروثة، بينما يحبها الجسد في العصر متعمداً بكل ما أنتجه العلم، دون أن يكون له دور مشارك في انتاجه. والأمر بالنسبة للصغورة لا يختلف إلا في أنه يمكن أن يفكروا بطريقة عصرية، بينما تتحرك مشاعرهم وعواطفهم درغباً لهم وفقاً للمروروث الثقافي. وحين يتعارض الجانبان - الأصالة والمعاصرة، أو لنقل العلم والثقافة، أو جانب الفكر وجانب الوجودان، أو ماشت من ثنيات متفرعة - يكون «التلقي» بينهما هو الخل، وهو تلقي يجتمع في الغالب إلى جانب التراث/ الأصالة. فإذا حدث تناقض بين نتائج العلم وبين بعض النصوص الدينية: «كما حدث مثلاً عندنا وعند غيرنا من أصحاب الديانات الأخرى حيال النظرية الداروينية في تطور الحيوان تطروا جعل الإنسان حلقة أخيرة من

أوروبا تلك النقطة الهائلة من ظلام عصورها الوسطى إلى نور التقدم؟ سؤالاً مضمراً مكتوبنا هو الآخر. ذلك أن الإجابة الحقيقية عنه - والمشتملة فيما أحده الفكرة التبريرية هناك من نقد للتراث والمقداند- تكشف خطابنا التبريري عن مكامن العجز والقصور في بنائه. إن العلم الذي أبدعه أوروبا - فيما يرى زكي لحبيب محمود- مجرد إضافة - بمعنى الجمع الرياضي لا التفاعل الجدل من خلال جدلية «المعنى والانتبات» - إلى موروثها السابق من العصور الوسطى: «ما قد أبدعه الفرق في هربتة من عصورة الوسطى، كان لفترة جديدة نحو متوجه جديد، هو أن يضيف إلى قراءة الموروث من كتب السابقين، قراءة أخرى هي قراءة الطبيعة لاستخراج قوانينها» (ص. ٢٨). وإذا كانت أوروبا لم تفعل أكثر من الاضافة تلك، فليس ثمة ما يعنينا من إضافة «العلم»، الذي تتعلم منه أوروبا - بشرط أن تساهم في ابداعه ولا تكتفى بمحفظه واستيعابه- إلى تراثنا الفكري والديني، الذي ثبت لنا عسلم تعارضه مع منهج التفكير العلمي.

يفخر كاتبنا - على طول الكتاب- بأنه كان من أوائل الذين تبهوا لأهمية هذه القضية. بل يؤكد أنه الوحيد الذي رأى في حلها حلاً لأشكاليـةـالتلقيـةـ (انظر: ص. ١٣٢، ٣٩٩، ٢٦٩، ٤١٠، ٤١١).

والغريب أن أحداً من أثاروا تلك القضية لم يتبع إلى اعتمادها ثانية رئيسية، يمكن أن تتحول إلى ثنيات لاتنتهي ولا محل، إذ يفترض مفهوم «الأصالة»، هوية ذاتية تتد فى الماضي موغلة فيه، وهي الهوية التي جدها فيلسوفنا في بعد «الثقافة»، بأبعادها الثلاثة: الدين، والفنون والأداب، والأعراف والتقاليد. أما

تطوره، بادئاً بتجديد التراث، ثم دارساً للنحو الأوربي (مقدمة في علم الاستغراب، مكتبة مدبولي، القاهرة ، ١٩٩١) و خاتماً بـ (من النقل إلى الابداع)، أي أنه مشروع مازال مطروحاً، رغم طابعه التلقيفي الواضح. هذه ملاحظتنا الأولى، أما الملاحظة الثانية فهي أن منهج التلقيف هنا ينتهي دائناً إلى الجنوح ناحية الأصالة/ الثقافة بكل ما تلبس به من قيم و مفاهيم تراثية، إن ما يطرحه زكي لمجتب محمود في النص السابق من ضرورة «البعث عن مخرج»، وما يقترحه بشأن هذا المخرج، لا يكاد يختلف عن أطروحات الخطاب الديني السلفي إلا في درجة الحسم وال اليقين والقطع التي يمارسها الشاعر، لكن ثبرة التردد والاحتتمالية التي يلور بها خطاب التثوير لاتعنى مغاييرته التامة لنقيضه، ولعل في تلقيفاته الناتجة عن ثانية تصوراته وأطروحاته، ما يفسر لنا فقر حصاد التثوير، الفقر الناتج عن مجهال الاستلهة الحلمية والالتفاف حولها، وترك تأثيرها مجاهلها يعمل في المقام

يتجلّى الطبع التلقيفي لفكرة النهضة التثويري على مستويات عديدة، تلقى كلها في البحث عن حلول وسطى لكلّ المتاقضيات التي يزخر بها الواقع الاجتماعي والثقافي من جهة، وفي البحث عن «مبدأ واحد» يعد بمثابة «العلة الأولى» أو «علة العلل» لتفسير أي تعددية فكرية كانت أم اجتماعية سياسية، من جهة أخرى، وإذا كان رد الفروع إلى أصولها والبحث عن مبدأ واحد يفسرها يعد - من منظور زكي لمجتب محمود - المهمة الجوهريّة للفلسفة (انظر: ص ١٥، ٣٥، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٨، ١٠٣، ٣٥٤). فإن البحث عن حلول

حلقات السلسلة، بينما يرد في النص القرآني الكريم، وكذلك في التوراة والإنجيل، ما يدل على أن كلّ كائنٍ حيٍ يتصف عامة والإنسان بصفة خاصة قد خلق على نعم مخلقٍ منه خلطة خلقة بأمرٍ لهي قضى له بأن يكون فكان، فها هنا يتطلب الأمر مفرجاً لا ينتفع من الأيام شيئاً، ثم يحاول أن يرىحقيقة العلمية في ضوء يمسّ مع ما يفضّله إيمان المُؤمن إذا كان مثل ذلك المخرج مسطّعاً، فقد يكون العلم أخطأ جوهر الحقيقة، وكذلك قد يكون في مستطاعنا أن ننظر إلى الفارق النوعي الذي الذي طرأ على ضروب الحيوان عامة وعلى الإنسان خاصة فجعله نوعاً قاتماً بذاته على أنه، أي الفارق النوعي، هو المقصود في عملية الخلق بالنسبة إلى كل نوع على حدة. على أنا لا نقدم هذا القول ليكون رأياً نتّمسّك به (ص ٣٢٩، وتأكيد لنا).

في العبارة المؤكدة تتجسد أزمة مشروع النهضة التثويري. كما يطرحه زكي لمجتب محمود، وهو مشروع لم يبدأ من الصفر، بل الأخرى القول أنه مشروع ساهم في صنعه، انه نفس المشروع الذي شارك فيه في مقتبل حياته العلمية، حين وقع عليه الاختيار ليكون عضواً في «لجنة التأليف والترجمة والنشر»، وهي اللجنة التي توزع نشاطها بين «أهباً، التراث» من جهة، ومواصلة حركة «الترجمة» عن التراث الغربي من جهة أخرى، أصلًا في أن يشرّع الجنحان -الأصالة والمعاصرة- في توليد حالة «الابداع»، التي تحتاجها حباتنا الفكرية (انظر: ص ١١٧، ٣٥). وعلينا أن نلاحظ أن هذا المشروع بعد امتداداً لمجهود الطهطاوي في الجانبين، وهو المشروع الذي يحاول حسن حتف

ارتباطاً وثيقاً، هو التشديد الدائم على ضرورة وضوح الأفكار في ذهن المتعاملين بها، وهو الوضوح الذي يجب أن يتجلّى على مستوى التعبير عن الفكرة انطلاقاً من مبدأ أن «اللغة هي الفكر». ولو استثنينا التراث الديني من هذا الشرط، تأسينا على أنه ينتمي لمجال «الروجدان» والشعور، لأنّك لهذا المبدأ أن ينقل الخطاب التورى إلى مرحلة أخرى. إن تحليل اللغة، وصولاً إلى تحليل الفكر، هو الذي قادنا إلى مفهوم «تحليل الخطاب»، والفارق بين المفهومين أن الأخير لا يفرق بين خطاب وخطاب بنا، على اختلاف قنوات الادراك عند الإنسان إلى عقل وروجданى، ذلك أن «الإنسان» واحدة واحدة، مهما تعددت قنوات الادراك والتعبير. لذلك لا يستبعد نهج «تحليل الخطاب» من مجال فاعليته أي غط من أنماط الخطاب: السياسي والديني والثقافي والأدبي، وإن كان يفترق بالطبع بين أنماط الخطاب وفقاً لآلياته النهائية والمقلبة من خلال الآليات اللغوية المبرأة عنه.

ولعل من أهم المجازات خطاب التورى، المميزة له عن الخطاب السلفي، نظرته الديناميكية للماضي والتراص. فرغم أنه يوحي به على سبيل التقية رها - في خانة «الروجدان» والشعور، التي لا تخضع لأكياس التحليل العلمي ومنهجيه، فإنه يفرق في التراث بين «المقول واللامعقول». والأهم من ذلك أنه يقف في صف «المقول»، ضدًا للخطاب الديني السلفي الذي لا يكتفى بالوقوف في صف «اللامعقول»، بل يعيده اتساجه في ثقافتنا وواقعنا. هنا الانحياز للمعقول بهد الأرض لتأصيل «تاریخية التراث الديني»، ومن شأن ادراك هذه التاریخية أن تؤدي إلى

وسطى لكل التناقضات التي يزخر بها الواقع الاجتماعي والثقافي يعكس موقعها بلورة بالسلامة، ولو على حساب التراوؤز الفكري والعقلاني (انظر: ص. ٣٩، ٤٠، ١١٥، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٢، ١٩٧، ٢٠٢، ٢١٣، ٢٢٨، ٢٣٦، ٢٤٤، ٢٣٩، ٢٨٥، ٢، ٣٨٣، ٣٦٦، ٣٦٥، ٤٠٥). وكلما النمطين من البحث يتنهى في التحليل الأخير إلى وضع «الفلة» كلها في حقل الخطاب الديني السلفي.

لكن هناك فروقاً لا بد من الاشارة إليها والاشادة بها، ولو كانت فروقاً جزئية، لأن تلك الفروق هي التي تمكننا اليوم من تقدّم خطاب التورى نقداً يستهدفتجاوزه لتأسيس خطاب تورى لا يغشى المفارقة، فينتقل تلك الأسئلة من مستوى الكبت والتحريم إلى مستوى الانصاف والعلن، نازعاً قناع التحرير ومسلطها عليها ضوء العقل. ولعل أهم تلك الفروق هو الحرص الدائم على طرح اشكالية «المنهج»، بوصفها الاشكالية التي تيز العقل «التسائل» من العقل «المذعن» من جهة، كما أنها تيز العقل القادر على اتساج المعرفة من ذلك «القابل» للمعلومات للحفظ والتكرار، من جهة أخرى. تلك اشكالية طرحتها التورين جسماً، وما زال زكي لمجتب محمد محمود يواصل طرحتها بلا ملل ولا تعب منذ كان استاذًا للفلسفة بالجامعة، حتى كتاباته التي نشرت في جريدة الأهرام، في هذا الفارق يتجلّى دور «المعلم» و«المربي» الذي حرص عليه التورين جسماً، وهو الدور الذي قنعوا به، وأثروا من خلاله في أجيال لاحقة.

الفرق الثاني، وهو يرتبط باشكالية المنهج

تنزع قناع القيادة عن وجهه، وهو ما يؤدي في نهاية الشوط الى طرح كل الاستلة المكنته، بلا خوف، ولا تردد ولا تواطئة تبريرية. إنها ممارسة «الحرية»، على مستوى الفكر والقول والفعل، الحرية التي اعتبرها التنويريون صرخة العصر، وشارأة انسانه وشعره التي تصعن لقهر «الضرورة» على مستوى العلم بفهم قوانين الطبيعة والمجتمع، والحرية كما تتجلى في تعبيره الجميل عن أحلامه وأشواقه. إن ممارسة هذه الحرية في نقد التراث تعد شرطاً ضرورياً في مشروع النهضة سعياً لتغيير بنية العقل من حالة «الاذعان» و«التقبيل السليبي» الى حالة «التساؤل» و«انتاج المعرفة»، وهل للتنوير معنى دون هذا الشرط الجوهرى؟

(٢) انظر: الاعمال الكاملة، المرشد الأمين للبنات والبنين، تحقيق: محمد عمار، المذكورة العربية للتراث، بيروت، ١٩٧٣م.

(٤) الاسلام بين العلم والمدنية، منشورات دار الهلال، القاهرة، سبتمبر ١٩٦٠م، ص: ٧٣-٧٧.

وهي فكرة يتابعها بالتفصيل في كتاب «الاسلام والبيحة»، القاهرة.

(٥) انظر دراستنا: التراث بين التأييل والتلويين: قراءة في مشروع البار الاسلام، مجلة «ألف»، الجامعة الأمريكية بالقاهرة، العدد العاشر، ١٩٩٠م.

(٦) صدر عن دار الشرقاوى، القاهرة، ط١، ١٩٩١م.

مراجع الدراسة:

(١) انظر عن الامام الشافعى دراستنا بعنوان «الامام الشافعى وتأسیس الأيديولوجية الوسطية»، دار سينا، القاهرة، ١٩٩٢م، حيث ناقشنا بالتفصيل الدور الذى قام به الشافعى في صياغة

تأملات في فكر الدكتور زكي نجيب محمود:

هوا هش على هشن

حياتنا كما تجيء: القشرة الخارجية التي لا تمثل الكيان الداخلي إلا بقدر محدود. وأما الذي يتحكم في الكيان الداخلي بشكل ملحوظ فهو الدعوة إلى أن نصب حياتنا في قوالب «القدمة».

ولقد وضع هذه القضية في صورة سؤال كبير في مقدمة كتابه «تجديد الفكر العربي» .. كيف نواسم بين ذلك الفكر الوافد، الذي يغيره يقلل منا عصراً أو نقلت منه، وبين تراثنا الذي يغيره، تقللت منا عروبتنا أو نقلت منها؟ إنه ل الحال أن يكون الطريق إلى هذه المراجحة هو أن نضع المقول والأصيل في مجاور بحيث تشير بأصابعها إلى رفوفنا فنقول: هنا شكسبير قائم إلى جوار أبي العلاء، فكيف إذن يكون الطريق؟ كيف السبيل إلى تفاحة مرحلة متقدمة يعيشها مثقف حي في عصرنا هذا، بحيث يتندم في المقول والأصيل في نظرة واحدة؟

وقد أجاب على هذه الأسئلة بأن تحقيق المراجحة رهيبة، لأننا نعيش في ازدواجية رهيبة، لأننا نعرف حيالها أين الصواب وأين الخطأ، لأن التغير الذي يحدث «يجيء من

الفكر الكبير الأستاذ الدكتور زكي نجيب محمود معلم شامخ من معالم الفكر العربي، وأستاذ أولى من الحكمة وفصل الخطاب ما استطاع به أن يخاطب العقول في ثقة وفي غير استعلاء. إنه منذ أكثر من نصف قرن يقدم عطا «العظيم في مجال الفكر والثقافة بلغة عربية اتسمت بالقرنة واللبيك والسلامة معاً. وقد تخرج على قلبه أصحاب الأعداد الذين تخرجوا على يديه كأستاذ للفلسفة، وأنا أزهرو يائني واحد من أولئك الذين تسللوا على قلصه. وأني، وإن كنت اليوم أجري حواراً معه، إنما أهدف إلى مزيد من الاتصال بفكرة، ومزيد من فهمه، وأكن له، في خلال ذلك، أعظم اكبار راجلال. -

والقضية الكبيرة التي تشفله هي الجمع، دمجاً، بين الأصالة والمعاصرة، ليكون «السلم الجديد» الذي يكون ملماً ويعيش عصره، في نفس الوقت. إنه يرى- كما عبر في مقاله بالأهرام في ٢١/١/٨٦- أننا نعيش في ازدواجية رهيبة، لأننا نعرف حيالها أين الصواب وأين الخطأ، لأن التغير الذي يحدث «يجيء من

بالعين شيئاً وأن تسمع بالأذن شيئاً. وبعبارة أخرى فإن العلم لا ينبع من باطن الإنسان، كما يندفع حمם البركان من جوف الأرض، بل هو يجيء إلى الإنسان من خارجه، من الدنيا التي حوله عن طريق الحواس.

ولقد نصل القول في كتابه «المقول واللامقول في تراثنا الفكري» عن الجانب المقصول في تراثنا، وكتب عن رجال كانت العقلانية سمة ملائمة على تفكيرهم، وهم يتصدون لشكوك زمانهم أمثال شيخ المعتزلة أبي الهذيل العلاج، وأبراهيم بن سيار النظام والباحث وابن جنى وغيرهم. ولقد كتب ماكتب لفرض وضعه في قوله في ص ١٣١ من الكتاب المذكور:

«على أعود منه من الحديث عن العلاج - بزاد عقله أقدمه لأبنا، عصري، يدخلونه في زادهم الفكري، فسيكونون به وارثين لسلف عظيم» لكن «يفعلوا أنفساً تتسم بالنشاط المستكر الملاقي، لا يحد من نشاطهم المفامر خوف من تبعية، فانسانية الانسان مرهونة بإرادة الاختيار في خلقه الأفعال والأشياء، خلقاً يتصدى به الانسان الحر لكل ما يترتب على ذلك من تبعات».

وقد أشار إلى الشيخ محمد عبد و موقفه العقلي في ص ٩ من كتابه «مجتمع جديد أو الكارثة» فقال:

«أخذ بكل جهده - بوضع العقائد الأساسية في الإسلام توضيحاً بين استداتها إلى منطق العقل، فجعل الأصل الأول لهذا الدين هو «النظر العقلي» وعندئذ أن هذا النظر العقل هو وجده وسبل الإثبات الصحيح، قائلاً في ذلك إن الإسلام يقتضي إلى العقل، ومن قاضاك إلى حاكم - كما يقول الإمام - فقد

القول في أن ذلك الدعم حدث في تاريخنا قديماً، وذلك في مقالته بالأهرام بتاريخ ٢٠/٨٦: «فكا جمعت تلك الثقافة - العربية - في تاريخها الماضي ما عند الشعب التي إلى يمنها - الثقافة الشرق أقصوية - والتي إلى يسارها - الثقافة اليونانية - على حد سواء، تستطيع أن تفعل ذلك اليوم. وإنما الفرق بين أن يأخذ العرب الأولون عن اليونان علومهم وفلسفتهم، ليهضموها، ثم لينشروا بعد ذلك نساجاً جديداً يقدموه إلى العالم، وبين أن ننقل نحن اليوم ما عند أوروبا وأمريكا من علوم وفلسفات لنفهمها ثم نشن ميدعات في ميادينها، نفهم بها مع سائر العالم المتقدم في بنا الصرح الحضاري والثقافي».

وطالما دعا الفكر الكبير في العديد من كتبه إلى استخدام العقل الذي حدد طبيعته في كتابه «عن الحرية وأخذث» ص ٢٠، باباً: «العقل حركة انتقالية ، يبدأ سيرها من شواهد وبيانات ومقومات، وينتهي عند نتيجة تتولد به، مما بدأ به. فليس عقلاً ذلك الإدراك الذي يدرك ما يدركه بلحمة مباشرة، أو بلحمة (كما يقولون) لأن أمثل هذه الادراكات المباشرة لها أنساً، أخرى، وطابع آخر، أما العقل فإدراكه دائمًا غير مباشر، لأنه قدرة استدلالية، ومعنى ذلك أنه يتضمن قيام طرفين: طرف نبدأ منه وطرف آخر هو النتيجة التي تنتهي إليها».

كما دعا إلى استخدام النهج العلمي الذي عبر عن أركانه الأساسية في كتابه «تجديد الفكر العربي» ط ٧ ص ٣٣٤، يقوله:

«لامعرفة مما يصح أن يسمى علمًا إلا إذا بدأت بتجربة الحواس، أي بضرورة أن ترى

أذعن لسلطته، فكيف يمكنه بعد ذلك أن يجور أو يشور عليه؟

«ذلك هو الأصل الأول من أصول الإسلام. وأما الأصل الثاني فهو «تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض»، أي أنه، وهذه هي عبارته- أي الامام- «إذا تعارض العقل وظاهر الشرع أخذنا بماءل عليه العقل»، محاولين بعد ذلك تأويل ذلك الظاهر تأويلاً يعطيه من المعنى ما يتفق مع أحكام العقل».

(تجديد الفكر العربي ص. ٩).

«ومنذ ذلك التاريخ- بدايات القرن الماضي- ونحن على اتصال بالغرب وعلمه، بعثات أو ترجمات، أو جامعات تقام على أساس من هنا العلم، وتبادل ثقافي ومؤتمرات تقام بين الذين والذين هنا أو هناك، ودوريات تنقل الجديد من العلم، واستخدامات للتكنولوجيا الواردة من هناك، في وصانتنا. وبسبوتنا، بل وقفز طائر العلم ففزة تتجاوز بها منطقتنا العربية إلى الشرق الأقصى، حيث ترضي اليابان وجبرانها، وحيث يصنعون ويسدون منتجات العقول إليها، أي إلى قوم لم يستقلوا بعد، كما أشار في ص ٢٢٨ من الكتاب المذكور «من» «دروشة» النصوص وشروحها وحواشيها، إلى العلم ومخابره ومعامله، ثم إلى التصنيع بكل تقنياته».

«كذلك فقد تأول نفس الفكرة بصورة أخرى في كتابه «قيم من التراث» ص ١٤١ يقوله: «... ولقد كانت تحدث عن «العلم» باعتباره أبرز ملمح من ملامح الفخر حين يصب أكثر اهتمامه إلى دراسة ظواهر العالم، من ضوء، وصورت وكهنـا، إلى نبات وحيوان وإنسان، ولـي الآن أن أضيف إلى ما قالـه أن نـسلـمـ لم يكن في عـصرـناـ هوـ المـتـفـكـرـ فـيـ خـلـقـ الـسـموـاتـ والأـرـضـ، بلـ تركـ ذـلـكـ لـفـيـرـ الـمـسـلـمـينـ (معـ التـحـفـظـ عـلـيـ كـلـمـةـ «ـتـرـكـ»ـ، لأنـهـ لمـ يـتـركـ ذـلـكـ

رسـواـ هـذـاـ الفـرعـ أوـ ذـاكـ منـ فـرـوعـ الـعـلـمـ، كـالـفـيـرـيـاـ، أوـ الـكـيـبـيـاـ، أوـ مـاـ إـلـيـهـماـ، ولاـ يـنـفـكـونـ يـزـهـونـ أـمـامـ الـآخـرـيـنـ بـدـرـاسـتـهـمـ الـعـلـمـيـةـ التـيـ لـمـ يـشـبـهـاـ شـيـئـاـ مـنـ أـدـبـ وـشـعـرـ وـنـحـوـ وـصـرـفــ. فـهـذـهـ كـلـهـاـ مـنـ عـلـامـاتـ التـخـلـفـ عـنـ الـعـصـرــ. ثـمـ يـفـاجـئـتـكـ فـيـ جـلـسـاتـهـ الـخـاصـةـ يـقـصـصـ يـرـوـونـهـاـ عـنـ إـيمـانـ وـتـصـدـيقـ، تـقـوـمـ كـلـهـاـ عـلـىـ الـخـوارـقـ وـالـكـرـامـاتـ الـتـيـ لـاـ يـجـوزـ قـيـوـلـهـاـ إـلـاـ إـذـاـ أـجـزـنـاـ تعـطـيلـ الـقـوـانـينـ الـعـلـمـيـةــ. ولـقـدـ أـشـارـ فـيـ كـاتـبـهـ الـمـذـكـورـ إـلـىـ أـنـ السـؤـالـ

بعض إرادته) وكان ذلك للسب الذي أسلنته الرأى في غير هذا الكتاب أيضاً، إنه يقول: «إن كتاب المسلم هو القرآن الكريم الذي يحثّ الزمن حشا على أن يستذكر في خلق السموات والأرض، وبهذا أصبح التفكير فريضة إسلامية» (عنوان كتاب للمقاد) فإذا وكيف يكون التفكير في خلق السموات والأرض إلا أن يستقصى المسلم كل شئ يستطيع أن يتقصّه ليعرف سره ويستخرج قوانينه، وتلك هي العلوم الطبيعية ومتاخمه بمنهاجاً

فإسلام في مرّة رسالة أخلاق وفي مرّة

أخرى رسالة تفكير، ولما ذكر المفكر الكبير أن أعلق بما يلي:

أ- أي ثقافة بشرية على مر الدهور لم تخل من جانب الأخلاق أو جانب التفكير، ولكن حظ كل ثقافة من هذه الناحية أو تلك، كما وكيفاً، يترافق على المرحلة التاريخية التي تمّ بها، ولا تختلف الثقافة العربية الإسلامية أو ثقافة الغرب المعاصرة في هنا الشأن. وإذا فلّيس وارداً أن «يصطدرون الطرفان» (الأخلاق وعلم العصر) كما أشار إلى احتلال حدوث ذلك في كتابه «قيم من الفرات»، ص ١٩:

«أهر مستحبيل على الإنسان أن يحيا في ساحة من قسمين، لكل منها منهجه الذي يلاتمه، فقسم للعلوم وما يتفرع عنها من صناعات، ويكون له منهجه القائم على تقصّي الواقع قبل صياغة القوانين، وقسم آخر لحياة القيم الخلقية، وفيها يكون السير مهتدياً بمبادئ مبقة؟».

الصراع بين هذين الطرفين ليس وارداً، لأن موطن المشار في طريق التمتع بين «الأصيل والنقل» يمكن في الصراع بين طرفيتين في

وهو أن المسلم قد اكتفى بتلاوة الآية الكريمة ولم يعقب على تلك التلاوة بالتنفيذ»

وإذن فلا يزال السؤال الكبير الذي رفعه المفكر الكبير في حاجة إلى إجابة، ولا تزال الفجوة قائمة بين الأصالة والمعاصرة، ولا يزال الناس مختلفين حول الآباء.

ولست هنا أدلّ برأي في هذه القضية الكبيرة، فانا أتّصرّ باعما من ذلك، ولكن حسبي أن أبدّي بعض الملاحظات التأملية عن الموقف الفكري لذلك المفكر الكبير:

١- في م الواقع كثيرة من مزاعاته أكد الدكتور زكي لحبيب محمد أن الإسلام رسالة أخلاق، ومن ثم فليس مستحيلاً أن يتم الجمع، دمباً، بين العلم الحديث. وسرّ اكتفى هنا بالكتابين: الأول من ص ٦٦ من كتاب «عن الحرية وأحاديث»:

«ويبدو لنا واضحًا أنه لا بدّ لنا من الجمع بين أصول الحضارتين ومواهبي ميغة واحدة، وهي الصيغة التي ترسم لنا خطبة السير في ثقافتنا الجديدة، فتتجتمع بين الكلمة والجمباز، أي بين مبادئ الأخلاق، كما وردت في العقيدة الدينية وقواعد العلم الحديث، بما تتضمنه من متّهج جديد للنظر، وليس هذا الجمع مستحيلاً».

والاقتباس الثاني من نفس الكتاب ص ٤٢:

«ومن أين الشناقض والإسلام أساس رسالة أخلاق، وثقافة الغرب المعاصر- أسا- ثقافة عصيّها علوم، والذى بين الأخلاق والعلوم، إنما هو أن تضاف تلك إلى هذه ، لا أن يصطدرون الطرفان»

ولتكن في ص ٨٧ من الكتاب المذكور أكد أن التفكير فريضة إسلامية، وقد أشار إلى هذا



التفكير يختلفان قام الاخلاف. وإن هنا
الحكم من عندي، وإنما قرره المفكير الكبير في
كتابه «عن الحريمة أحدث» ص ٥١، حيث يقول:
«أما المجموعة الثانية - الأولى المجموعة
الرياضية - فهي العلوم الطبيعية. وهنا يكون
الأساس الذي يبدأ منه الباحث سيره الاستدلالي
ما يسمى «فرضياً» يعني على ما كان قد جمع من

رواهد، معطيات. وهنا أيضاً يجب على
الباحث العلمي أن يبدل فرضه بفرض آخر، إذا
وجد أن فرضه الأول قد أوصله إلى نتائج
لاتتفق مع وقائع الأشياء».
وأنا أرجو لا أكون مخطئاً حين أزعم أن
هذا الاتجاه يشبه إلى حد ما موقف الذين
يفسرون، أو يعارضون أن يفسروا، القرآن
الكريم تفسيراً علمياً - كما يقولون - فبعد أن
بذل آلوف العلماء في شئ التخصصات، عبر
عشر قرناء، جهوداً مضنية في الاكتشاف
والاختراع، وأجرروا آلوف التجارب وتوصلوا
إلى قوانين شتى، جاء من يقول ببساطة شديدة
إن هذا القانون أو ذاك موجود في آية كنا من
سورة كذا (١) وهو في غفلة عن أن قوانين
العلم ليست مطلقة، وأن الحقائق العلمية تظل
حقائق علمية إلى حين اكتشاف حقائق أخرى
تحمل محلها.

* * *

٢- تناول المفكير الكبير التراث الفكري
تقسيماً بين المقول واللامعقول، واعتبر السحر
من بين عناصر التراث التي يجب استبعادها
عندما نتحدث عن دمج الأصيل مع المقول من
العلم الحديث. وفي كتابه «المقول واللامعقول
من تراثنا الفكري» ط ٢ ص ٤٣٧، قال:

لعل قمة اللامعقول في حياة الإنسان
العلمية - والعملية الزانفة كذلك - هي أن
يدخل السحر عاملًا من عوامل المثير والمصر،
إذ ما السحر؟ إن لم يكن تعليل الأحداث بغير
أسبابها الطبيعية. فإذا كانت علة المطر
الطبيعية - مثلاً - هي مقدار ما يكتفى في
الماء، من بخار الماء، جعلها الساحر ورقة

التفكير يختلفان قام الاخلاف. وإن هنا
الحكم من عندي، وإنما قرره المفكير الكبير في
كتابه «عن الحريمة أحدث» ص ٥١، حيث يقول:
«أما المجموعة الثانية - الأولى المجموعة
الرياضية - فهي العلوم الطبيعية. وهنا يكون
الأساس الذي يبدأ منه الباحث سيره الاستدلالي
ما يسمى «فرضياً» يعني على ما كان قد جمع من
رواهد، معطيات. وهنا أيضاً يجب على
الباحث العلمي أن يبدل فرضه بفرض آخر، إذا
وجد أن فرضه الأول قد أوصله إلى نتائج
لاتتفق مع وقائع الأشياء».

وأماماً في مجالات الفكر الأخرى وفي
مقدمتها الفكر الديني، فالأساس الذي يوضع
 أمام الباحث العلمي ليبدأ منه سيره الاستدلالي
 هو النص أو النصوص التي أمن بصدقها إيماناً
 دينياً.

والفرق بين هذه الحالة والحالتين السابقتين
وهما: العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية، هو
أن الأساس البدوء منه غير قابل للتبدل من
باحث إلى باحث آخر.

ب- سبقت الإشارة إلى أن التفكير فريضة
إسلامية، لكن ليس من الحق التساؤل عن أي
نوع من التفكير هو؛ فهو من التفكير الذي
يتسم إلى مجموعة العلوم الطبيعية التي
يجوز فيها استبدال فرض بفرض آخر، أم هو
من نوع التفكير الديني المبني على نصوص تم
الإيمان بها إيماناً دينياً كما سبقت الإشارة إلى
ذلك.

ولست أضيف إلى علم المفكير الكبير شيئاً
إذا قلت إن التفكير العلمي كما وصفه فيما
سبق عمره، لا يتجاوز بضعة قرون، وقد تهافت
له ظروف جعلته يظهر ثم ينسى ويتغدر ويزدري
إلى الاكتشافات والاختراعات والتكتولوجيا

يكتب عليها أحراضا يختارها، أو عبارات يزعم لها القدرة على إنزال المطر. وإذا كانت علة الشفا، من مرض معين هو أن تزال الجراثيم التي تحدثه، كانت هذه العلة عند الساحر عفريتا سكن الجسد العليل، والشفاء من المرض إنما يكون بطرد هنا المفرب بأقوال تعال ودخول بعطر جو المكان، وبطهرة من الكائنات الشيطانية العابثة بأجساد الناس، وهكذا

وقد خصص من كتابه المذكور حوالي ثلاثة صفحات للحديث عن هنا الموضوع وأثنى السحر إنكارا ورفضا، ولكنه لم يتعرض للسحر في أهم «روافد» التراث التي تصوغ المسلم عقيدة وسلوكا وفكرا. فهناك في هذه «الروافد» حديث عن السحر وعن الإمكانيات الكامنة فيه للقيام ببعض الاتصال في عالم البشر. فهناك هاروت وماروت اللذان يعلمان الناس السحر ويفرقان به بين المرء وزوجه. ولا أعتقد أن السحر يختلف هنا عما عرفه المفكر الكبير، فهو في كلتا الحالتين تعليل للظواهر بغير أسبابها الطبيعية، وهو مناقض للتفكير العلمي.

فلماذا لم يتعرض المفكر الكبير لهذا

الجانب؟ إنه يعرف الإجابة طبعا

ولتنقل إلى مجال آخر لا يبعد كثيرا عن السحر وهو الجن والمعفاريت وما يمكن أن يحدّثه من آثار. ولقد سبق القول بأن المفكر الكبير رفض هذا الأمر رفضا تاما، واعتبره من بين التراث اللامعقول الذي ابتليت به ثقافتنا العربية، فما باله لم يتعرض للتصور التي تناولت الجن والمعفاريت في «أهم» روافد التراث؟ ما باله لم يتعرض لها وهو يعلم مدى تأثيرها في فكر المسلم، وجعله فكرا غير علمي، يربط بين الظواهر وبين أسباب غير حقيقة؟

«وماذا تقول في قلة من خيرة أعلامنا وهم يشغلون أنفسهم في وسائل الاعلام على اختلافها، بمسائل كهذه: من الذي يشفى الى بعض أهو الله سبحانه وتعالى أم الطبيب ودوازه؟ من الذي انتصر في حرب ١٩٧٣ أنه قواتنا المسلحة أم ساعدتهم على هذا النصر كائنات من الغيب المجهول؟».

فقد عاب على «خيرة أعلامنا» أن يقولوا بذلك، ولم يشر إلى أن جنور رأيهم هنا موجودة في «أهم» الروافد الثقافية لتراثنا العربي المسلمين ولاشك أنه يعلم ذلك، وتعلم أيضا تأثير التصورات التي تناولت هذه المسألة

في «تسهيل» الاتصال لدى العرب المسلمين، بعد وفاة هذا الأمين مدام قد وردت به «تصورات» تفيد أنه حدث. إن الذين يعجبون بالفكرة الكبير من قولهم عن «كتابات الفيسبوك» أنها ساعدت في حرب أكتوبر ١٩٧٣، لم يستدعوا الأمر ابتداعاً، وإنما استندوا من جهور تراثية تقدّم إلى أكثر من أربعين عاماً، وكم كان القارئ يتمنى أن يتم عرض الفكرة الكبير لها الموضع ويدلى برأيه فيها، حتى يزيل ضباباً يحول بين العقول وبين وضوح الرؤيا.

* * *

أقول: هنا الجانب الباسى الذي تحدث عنه الفكر الكبير وأولاً حقه، لم يوازه، بنفس الدرجة من الاهتمام، حديثه عن الجانب الاقتصادي وأثره على سلوك البشر فكراً وسياسة وأخلاقاً.

ولايغيب عنّي أنه أشار إلى الظروف الاقتصادية وأثارها في سلوك الناس، ولكن اعتبرها إشارات عابرة لا تكفي.

ففي كتابه «تجديد الفكر العربي» ص ٧٦ قال:

«وأصعب من هذه الحرية السياسية من لا حرية أخرى يقتضبها عصرنا، ولم تكن معروفة ولا مألوفة - في صورتها الحديثة - عند أسلافنا، وأعني بها الحرية الاجتماعية التي تكفل الحياة المادية للمواطين، حتى لا يجدوا رقابهم في أيدي من يوفرن لهم سبل العمل والعيش. إنها لمهرولة أن تقول للناس: اذهبوا فاتّم الاحتياجات في انتخاب من يمثلونكم في مجلس النواب، ومن يحاسبون رجال الحكم نيابة عنكم، وبهذا تصبحون أئمّة المحاكم والمحاكمين معاً. فإذا ما أردتم هؤلاً، الناس ليزيدوا هذا الحق السياسي، وجدوا أنفسهم أمام سادة يتحكمون في أرزاقهم، وعلى هؤلاً، الناس أن يختاروا بين انتخاب أولئك السادة، وبين التعرض للتشرد والجرح لأنفسهم ولعبالهم، فإذا قلّا بذلك من حرية اجتماعية، تصرّن حق الحياة لكي يصان لهم حق انتخاب

٤- وجه الفكر الكبير جل عنايته للحديث عن ضرورة الدمج بين الأصيل والمقلّل، أو بين الماضي والحاضر. على اعتبار أن هنا الماضى يحتوى من التراث الفكري المعمول ما يساعد على تحقيق هذا التمّج المأمول. وما يدعو إليه حق لاري فيه. ولكن الاتّصاف عليه وحده لا يتحقق التقدّم المنشود في المجتمع العربى. فهناك الجوانب الاقتصادية والسياسية التي يعيش الإنسان في ظروفها والتي تؤثر على مسلكه إيجاباً وسلباً. وقد التفت إلى الجانب السياسي وأولاً، حقه في كتابه «تجديد الفكر العربي»، وكم عبر في غضب عن الآثار التي تطبعها دكتاتورية الحكم واستبداده على الفكر وعلى سلوك الناس. وحيث أن اقتبس الفقرة التالية من كتابه المذكور ص: ٢٣

«أُس البلا، في مجال الفكر هو أن يجتمع السيف والرأى، الذي لا رأى غيره في بد واحدة، فإذا جلا ذلك صاحب الرأى صارمه، وجلا عليك باطله، زاعماً أنه هو وحده الصواب المحض والصدق الصراحت، قياماً أنّه صانع الا أن تقول له «نعم» وأنت صاغراً»

أقلّ هذه الفقرة وأنا أكاد أرى بعين الخيال

التابعين فالحاكمين».

هذا، وأصبح الإنسان فيما يصبه من مجاح أو فشل، لا هو من بد القدر، ولا هو نابع من نفسية الفرد وحدها، بل هو مرهون، في المقام الأول، بالظروف الاجتماعية وضغوطها.

٥- هناك مصطلحات دينية لا يزال يحيط بها خباب رغم ما قبل عنها وما كتب فيها، ولعل أهم هذه المصطلحات هو مصطلح «القضاء والقدر» ويكتسب هذا المصطلح أهميته من حيث أن الآيات يه على نحو ما يحدد نوع العلاقة بين السبب والنتيجة في الظواهر والأحداث. فقد يعتبر فرد أن فقره - مثلاً - قضاء وقدر، أي أنه شُيّط عليه من السماء، ومقدّر عليه، ولا فرار منه... الخ، ومن ثم فلا داعي للثورة عليه، وإنما حبه أن «القناعة كفر لا يخفى» ويمكن أن ينظر إنسان نفس النظر إلى مشكلات المجتمع على اختلافها.

وقد تناول المفكّر الكبير موضع القضاء والقدر بشكل، أظن أنه لا يتحقق بعده مع بعض، فهو يقول في كتابه «عن الحرية وأحدث»:

«... يجب أولاً أن نفهم كلاماً من اللقظين: «قضاء» و«قدر» مستقلًا أحدهما عن الآخر، إذ لو كان اللقظان يعني واحد، لكان لفظ واحد منها يكفي. فمعنى الكلمة «القضاء»، يعني المشيئة التي شامت لشيء أن يقع، وأما الكلمة «قدر» فتحضن إلى ذلك الحكم جانب «التقدير» أي جانب «المقدار»، أي الجانب «الكم» - بلفة العلوم - وفي هنا الجانب «الكم» يكون تحديد «نقطة» حدوث أين؟ وتحديد «لحظة» الحدوث متى؟ فإذا قلنا عن حادث إنه «قضاء» وـ «قدر» فكانت أضمننا سلسلة الأسباب التي تتصل بنقطة الحدوث وبلحظة

فإذا كان هنا هو رأيه، وعلى هنا التحرر الصريح، فيما يتعلق بتأثير الظروف الاقتصادية على سلوك الناس، أقلم يمكن جديراً به أن يقول هذه المشكلة، والتي اصطدمت بشأنها الآراء والنظريات، وقادت من أجلها ثورات، قدراً أكبر من العناية وأن يبين للناس رأيه فيها!

إنها مشكلة الفقر - كما نعلم - ومتغّله بالبشر من الفقرا - إهانة وإذلالاً وتصفيراً وتحقيراً. إنها التي تجعل الفقرا - يعيشون دائماً يشعرون التدني، ويسلكون على أساس منه، ولن يتحقق الارتفاع بمستوى الفقرا، وانتشارهم من المضيّض بأسلوب الصدق، أياً كان اسمها، ولا بشرى الضمير الديني كما جاء في كتابه «قيم من التراث» ص ١٠٥.

«إذا استطعنا تبيّنة هذا الضمير الديني عند أبنائنا وبناتنا كان ذلك درعاً حميم من أن يذل صغيرهم لكبريئهم، أو أن يذل فقيرهم لفخيم، أو أن يذل محكوم حاكماً».

وأغلب الظن أن هذا الرأى للمنكر الكبير لا يتفق مع رأيه السابق فيما يخص تأثير الظروف الاقتصادية والاجتماعية على البشر. ويزكى هذا الظن قوله - وتاريخ هذا القول قریب - فيما نشر له بالأهرام في ٨٦/٢:

«فيما المبدأ الكامن وراء تصارييف الزمن هو «القدر» من وجهة نظر العصر اليوناني، نجد أصبح «المبدأ» في عصر النهضة الأوروبية هو أن ما يصيب الإنسان في حياته، إنما هو نتيجة مباشرة لتركيبته النفسية. أي أن قدر الإنسان تابع من داخله، وليس هابطا عليه من خارج. ثم تغير «المبدأ» مرة أخرى في عصرنا

على أن مائدأتنا به صحيح من الناحية المحدثة، ولكن في كتابه «المقول واللامقول في تراثنا الفكري» ص ١٣٣ فسر القدر على أنه «حرية الإرادة الإنسانية في الاخبار» ولعل للقارئ أن يتساءل: هل هنا التفسير أو مأسبيته هو مارس في أذهان الناس عن «القضاء، القدر»؟ أو حتى في أذهان رجال الدين وعلمائه؟

التعلقات:
أ - الإيمان - في أي دين - وما يتصل به من طقوس ومتارك، أمور يتعلمها الناشئة منذ نعومة أظفارهم من خلال عوامل التنشئة الاجتماعية المعرفة (الأسرة، المدرسة، المجتمع) وينطبع الإنسان بهذا الطابع حتى ولو بلغ مرحلة النضج العقلي، فهو لا يستطيع الخروج مما أدخل فيه. لأن دون الانسلاخ من الدين - أي دين - مشكلات اجتماعية لا يقدر الفرد على مواجهتها، إنه انسلاخ من الأسرة والجماعية وتحطيم لعلاقات مستقرة. فمعنى، إذن، يكون الإيمان تصديقاً يتدفع إليه القلب بغير برهان، أي بغير عقل، أي بغير علم، كما ذكر:

ب - أجزاء الفكر الكبير أن يتحدث الإيمان بغير برهان، .. الخ كما ورد في كلامه. والإيمان وعا، يمكن أن يتلخص بما يريد له «المؤمن»، فهل يستوعب إيمانه سائل السحر والجن كما وردت في «أمه» مراجع التراث العربي^١ وعلى أي نحو يمكن إيمانه بها؟
وإذا كان الإيمان يتم «بغير برهان، أي بغير عقل، أي بغير علم»، فكيف يعقل أن يطلب من آمن بهذه الطريقة أن يفكر «بعقل» في أمر الدنيا وكيف يستمتع أن يطلب من «المؤمنين» بهذه الطريقة أن يتبعوا النهج العلمي في التفكير، ذلك الذي يدعوه إلى المفكرة الكبيرة؟
ج - كما سبق القول فإن الناشئة يسوقون

ولكن في كتابه «المقول واللامقول في حرية الإرادة الإنسانية في الاخبار» ولعل للقارئ أن يتساءل: هل هنا التفسير أو مأسبيته هو مارس في أذهان الناس عن «القضاء، القدر»؟ أو حتى في أذهان رجال الدين وعلمائه؟
لا يتسع المقام لذكر آراء، أخرى في هذا الموضوع، ولكن حسبي أن أشير إلى أنه مهما تتنوع الآراء حول مصطلح «القضاء، القدر» ومما صيف بدقة «علمية»، فإن الأساليب الطبيعية للحوادث والظواهر سوف تتظل غير واضحة، وسوف تظل قابلة لتفسيرات تشن إرادة الإنسان، أو على الأقل نسبتها بالتردد والاحجام.

٦ - في تحقيق بالآهram نشر في ١٢/٤/٨٥، أجراء الأستاذ سامي دياب مع

الفكر الكبير أولى فيه بما يلى:
«وتسائل عن تصوري لله سبحانه، وعلى أي أساس أبني إيماني به، فأجيب: إنني من يعتقدون أن الدين بكل أركانه، ابتداء من الإيمان بالله وانتها، بكل مانقتضيه العقيدة من عادات، أعتقد أن الإنسان لا طريق له في ذلك إلا الرجوع إلى الكتاب الذي آمن به، لأن الدين يقبل بعملية إيمانية لأشأن للعقل بها، حتى لو ثبت بعد ذلك أن كل مائدأتنا ورد في الكتاب يمكن إقامة الدليل على صحته بالعقل، فليس معنى ذلك أن الإنسان عندما آمن، بادئ ذي بدء.. قد بنى إيمانه على جمع عقلية»
«الإيمان تصدق بتدفع إليه القلب بغير برهان.. فإذا جاء بعد ذلك من يقيرون البراهين

يغقره للمنكر الكبير ورددت في كتاباته «تجديد الفكر العربي» ص ١١٠ : «... ولقد تأثرت في الصفحات السابقة لمحات يدلّ مجدها على رأي نراه مرجعيين لصوایه، وهو أنّ هذا التراث كله بالنسبة إلى عصرنا قد فقد مكانته، لأنه يدور أساساً على محور العلاقة بين الإنسان والله، على حين أنّ ما تلخصه اليوم في لفحة مزيفة هو محور تدور عليه العلاقة بين الإنسان والإنسان».

الإيمان في ظروف النشرة الشار إليها حتى يبلغوا الحلم ويصلوا قادرين على التفكير، فلو عن لأحدّهم أن يعيد النظر في عقيدته، هل سيصل إلى قرار بشأن الإيمان «بغير برهان» أي بغير عقل، أي بغير علم؟

أما بعد، فقد آن الأوان لأنهى هذه الرحلة المتعة المجهدة، أيضاً، التي قضيتها متأملاً في ذكر الفكر الكبير الدكتور زكي لجبي محسود. وإذا كان لي أن أدلى برأيـ مع معرفتي بقدر نفسـ في هذه القضية الكبيرة، وأعني بها قضية الدمج بين الأصيل والنقلـ فإنـ أقولـ إنـ الدمجـ بينـ الأصيلـ والنقلـ لنـ يتمـ، ولنـ يمكنـ تسيجاً واحدـاًـ، مـا دامتـ «الرواقـ الأأسـاسـ»ـ لـ الثقـافةـ العـربـيةـ تحـملـ نـصـوصـهاـ مـضـامـينـ تـسـقـقـ مـعـ العـقـلـ، وـمـضـامـينـ أـخـرىـ لـاتـسـقـقـ مـعـ العـقـلـ. إنـ الـازـدواـجـةـ الـمـوجـودـةـ فـيـ هـذـهـ النـصـوصـ سـوفـ تـنـظـلـ مـوـجـرـدـةـ أـيـضاـ فـيـ عـقـلـ العـربـيـ، دونـ أـدنـىـ شـعـورـ بـالـقـلقـ أـوـ إـحـسـانـ بـالـفـرـقةـ. وـسـوفـ يـظـلـ بـعـضـ عـلـماـ الطـبـيعـةـ أـوـ الـكـيـمـيـاـ يـفـتـحـونـ «ـالـتـنـدـلـ»ـ أـوـ يـسـتـطـلـعـونـ الغـيـبـ منـ «ـأـرـاقـ اللـعـبـ»ـ. سـوفـ تـنـظـلـ الـعـلـاقـةـ بـيـنـ الـطـرـفـيـنـ عـلـاقـةـ جـبـرـانـ يـتـصـالـحـونـ وـيـخـاصـمـونـ، وـلـكـنـهـ يـتـعـاملـونـ فـيـ شـئـ منـ الـخـتـرـ. بلـ وـالـشـكـ أحـيـاناـ، مـا دـامـتـ «ـالـرمـوزـ الـديـنيـةـ»ـ الـتـيـ تـحدـدـ الـعـلـاقـةـ بـيـنـ الـإـرـادـةـ وـالـفـعـلـ لـمـ يـصـلـ فـيـهاـ العـلـماـ، إـلـيـ رـأـيـ وـاحـدـ، لـاخـلـاتـ عـلـيـهـ.

نـعـنـ تـنـعـرـ الفـلـكـ وـحـسـابـاتـهـ وـمـراـصـدـهـ مـنـ أـكـثـرـ مـنـ نـصـفـ قـرـنـ، وـلـكـنـاـ نـسـتـطـلـعـ هـلـالـ رمضانـ بـالـعـيـنـ الـمـجـرـدةـ فـيـ كـلـ عـامـ، أـلـبـسـ كذلكـ؟ـ ولـعـلـ مـنـ النـاسـ أـنـ أـخـتـمـ هـذـهـ التـسـاءـلاتـ



كتابات زكي نجيب محمود

طبعة ثانية مع مقدمة مطلولة باسم «موقف من الميتافيزيقا»، دار الشروق، بيروت (١٩٨٣).

١- «والشورة على الأبراج»، القاهرة (الإنجليزية المصرية) ١٩٥٥، (وقد ظهرت لهنا الكتاب طبعة ثانية باسم «الكوميديا

الأرضية»، دار الشروق، بيروت (١٩٨٣).

١١- «أيام في أمريكا»، القاهرة (الإنجليزية المصرية) ١٩٥٥.

١٢- «نظريّة المعرفة»، القاهرة (الإنجليزية المصرية) ١٩٥٥.

١٣- «حياة الفكر في العالم الجديد»، القاهرة (الإنجليزية المصرية) ١٩٥٦.

١٤- «برتراندرسل»، القاهرة (دار المعارف) ١٩٥٦.

١٥- «قشور ولباب»، القاهرة (الإنجليزية المصرية) ١٩٥٧.

١٦- «دينيد هيوم»، القاهرة (دار المعارف) ١٩٥٨.

١٧- «نحو فلسفة علمية»، القاهرة (الإنجليزية المصرية) ١٩٥٨ (وقد نال جائزة

الدولة التشجيعية عن هذا الكتاب عام ١٩٦٠).

١٨- «الشرق الفنان»، القاهرة (الهيئة المصرية العامة للكتاب) المكتبة الشفافية ١٩٦٠.

١٩- «خرافة الميتافيزيقا»، القاهرة (الهيئة المصرية) ١٩٥٣، (وقد ظهرت لهنا الكتاب

١- المؤلفات

١- «قصة الفلسفة اليونانية»، القاهرة (لجنة التأليف والترجمة والنشر)، ١٩٣٥.

٢- «قصة الفلسفة الحديثة (جزمان)»، القاهرة (لجنة التأليف والترجمة والنشر)، ١٩٣٦.

٣- «شكبير»، القاهرة (سلسلة اقرأ)، ١٩٤٣.

٤- «قصة الأدب في العالم» (بالاشراك) - القاهرة (لجنة التأليف والترجمة والنشر) ترجم الدكتور زكي مجتبى محمود منه أربعة أجزاء : الجزء الأول عام ١٩٤٣ والجزء الثاني عام ١٩٤٥ والجزء الثالث عام ١٩٤٨ والجزء الرابع عام ١٩٤٨.

٥- «جنة العبيط»، القاهرة (مكتبة الإنجلزي المصرية)، ١٩٥١.

٦- «شروع من القرب»، القاهرة (مكتبة الإنجلزي المصرية)، ١٩٥١.

٧- «المنطق الوضعي»، الجزء الأول، القاهرة (الإنجليزية المصرية)، ١٩٥١.

٨- «أرض الأحلام»، القاهرة (دار الهلال) ١٩٥٢.

٩- «خرافة الميتافيزيقا»، القاهرة (الهيئة المصرية) ١٩٥٣.

- القاهرة (الإنجليزية المصرية) ١٩٦١.
- ٢٠- «جابر بن حبان»، القاهرة (مكتبة مصر) ١٩٦١.
- ٢١- «فلسفة وفن»، القاهرة (الإنجليزية المصرية) ١٩٦٣.
- ٢٢- «قصة نفس»، القاهرة ١٩٦٥
- ٢٢- «وجهة نظر»، القاهرة (الإنجليزية المصرية) ١٩٦٧.
- ٢٤- «تجديد الفكر العربي»، بيروت (دار الشرق) ١٩٧١.
- ٢٥- «المعقل واللامعقول في تراثنا الفكري»، القاهرة ١٩٧٢.
- ٢٦- «قصاصات الزجاج»، بيروت (دار الشرق) ١٩٧٤.
- ٢٧- «نافذتنا في مواجهة العصر»، القاهرة ١٩٧٦.
- ٢٨- «مجتمع جديد أو الكارثة»، القاهرة ١٩٧٨.
- ٢٩- «في حياتنا المقلوبة»، بيروت والقاهرة (دار الشرق) ١٩٧٩.
- ٣٠- «من زاوية فلسفية»، بيروت والقاهرة (دار الشرق) ١٩٧٩.
- ٣١- «في فلسفة النقد»، بيروت والقاهرة (دار الشرق) ١٩٧٩.
- ٣٢- «هذا العصر وثقافته»، بيروت والقاهرة (دار الشرق) ١٩٨٠.
- ٣٣- «مع الشعراء»، بيروت والقاهرة (دار الشرق) ط٢ - ١٩٨٠.
- ٣٤- «هضم المشقين»، بيروت القاهرة (دار الشرق) ١٩٨١.
- ٣٥- «أفكار وموافف»، بيروت والقاهرة (دار الشرق) ١٩٨٢.
- ٣٦- «موقف من الميتافيزيقا»، بيروت - تشارلتون
-
- بـ- الترجمات**
-
- ١- «محاورات أفلاطون»، (وهي أربع محاورات: الدفاع، أقربطون، أوطيفرون، وفيديون)، القاهرة (لجنة التأليف والترجمة والنشر) ١٩٣٦.
- ٢- «الاغيا، والفقرا»، لـ: هـ. جـ. ويلزـ القاهرة (لجنة التأليف والترجمة والنشر) ١٩٣٧.
- ٣- «فنون الأدب»، لـ: هـ. بـ، تشارلتونـ

- الكتابة فيها منذ انشائها عام ١٩٣٣، والتي اشرف عليها لعدة سنوات (فيما بين ١٩٤٩-١٩٥٢)، ومجلة «الرسالة» التي داوم على الكتابة فيها منذ انشائها عام ١٩٣٧، وكذا مجلة «العربي» الكريتية، وغيرها.
- ٢- فضلاً عن مجلة «الفكر المعاصر» التي اشرف على انشائها الاستاذ عام ١٩٦٥، ورأس تحريرها أكثر من أربع سنوات.
- ٣- بالإضافة إلى المقال الاسبوعي الذي يكتبه الاستاذ في جريدة الاهرام منذ عام ١٩٧٣ وحتى الآن.
-
- د - كتابات بالإنجليزية**
-
- نشر الاستاذ العديد من الدراسات والبحوث والمقالات بالإنجليزية أهمها:
- ١- ترجمة ما يقرب من ٣٠٠ بحثاً من شعر العقاد إلى الإنجليزية شرعاً ١٩٤٥.
 - ٢- «الفكر المصري الحديث». لندن ١٩٤٧
 - ٣- «الجبر الذاتي» self determin- tion. القاهرة (الطبعة الاميرية) ١٩٤٨.
 - وهي الرسالة التي حصل بها على درجة الدكتوراه من جامعة لندن. (ولهذا الكتاب ترجمة عربية بعنوان «الجبر الذاتي» يقلم الدكتور امام عبد الفتاح- القاهرة الهيئة العامة للكتاب والترجمة والنشر، ١٩٧٢).
 - ٤- «ارض مصر واهلها». الولايات المتحدة الامريكية ١٩٥٦

سنوات في حياة الاستاذ

١٩٠٥- ولد في بلدة ميت الحولى عبد الله، بمحافظة دمياط

- القاهرة (لجنة التأليف والترجمة والنشر) ١٩٤٥.
- ٤- «أثرت الحرية»، لفكتور كرافتشنكو- القاهرة (لجنة التأليف والترجمة والنشر) ١٩٤٩.
- ٥- «قصة الحضارة»، لويل دبورانت- (بالاشراك) في ستة أجزاء، (ترجم منها):
- ١- نشأة الحضارة ١٩٥٠
 - ٢- الهند وجرانها ١٩٥١
 - ٣- اليابان ١٩٥١
- القاهرة (لجنة التأليف والترجمة والنشر)
- ٦- «تاريخ الفلسفة الغربية»، لبرتراند رسل- الكتاب الأول: في الفلسفة القديمة. القاهرة (لجنة التأليف والترجمة والنشر) ١٩٥٤

- ٧- «تاريخ الفلسفة الغربية»، لبرتراند رسل- الكتاب الثاني: في الفلسفة الكاثوليكية. القاهرة (لجنة التأليف والترجمة والنشر) ١٩٥٥.
- ٨- «الفلسفة بنظرية علمية»، لبرتراند رسل. القاهرة (مكتبة الأنجلو المصرية) ١٩٥٦
- ٩- «النطق: نظرية البحث»، جلون ديفي، القاهرة (دار المعارف) ١٩٥٨
- ١- «تراث العصر الوسطى»، مجموعة ابحاث اشرف على تحريرها: كراب وجاكوب (بالاشراك). القاهرة (موسمة سجل العرب) ١٩٦٧.

ج - المقالات

- ١- كتب الاستاذ الكثير من المقالات في عدد كبير من المجالات الثقافية المصرية والعربية، مثل: مجلة الثقافة والتي داوم على

- ١٩٣٠- تخرج في مدرسة المعلمين العليا.
- ١٩٣٢- بدأ كتابة سلسلة من المقالات عن الفلسفة المحدثين في مجلة «الرسالة».
- ١٩٣٦- سافر إلى الجبلة في بعثة صبية لمدة ستة أشهر.
- ١٩٣٩- نال جائزة التفوق الأدبي من وزارة المعارف (التربية والتعليم الآن).
- ١٩٤٤- سافر إلى الجبلة للدراسات العليا.
- ١٩٤٥- حصل على البكالوريوس الشرفي في الفلسفة من الدرجة الأولى من جامعة لندن (وكانت تحسب في جامعة لندن آنذاك بشهادة الماجستير لكونها من الدرجة الأولى).
- ١٩٤٧- حصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة لندن (كلية الملك) في موضع (الجبر الفائق)، باشراف الأستاذ د. ف. هالبít. (وقد ترجم البحث إلى اللغة العربية الدكتور امام عبد الفتاح بنفس العنوان عام ١٩٧٢).
- ١٩٤٧- عاد إلى مصر والتحق بهيئة التدريس بكلية الآداب جامعة القاهرة (جامعة فؤاد الأول آنذاك).
- ١٩٥٣- سافر إلى الولايات المتحدة أستاذًا زارًا ومحاضرا في جامعتين بها حيث قضى فصلاً دراسياً في كل منها.
- ١٩٥٤- اختير مستشاراً ثقافياً لمصر بالولايات المتحدة لمدة عام.
- ١٩٥٦- تزوج من الأستاذ الدكتور منيرة حلس، استاذة علم النفس بجامعة عين شمس.
- ١٩٦٠- نال جائزة الدولة التشجيعية في الفلسفة من مصر.
- ١٩٦٨- سافر إلى الكويت أستاذًا بقسم ومعلمًا عام ١٩٨٧



وردت هذه البيانات ضمن مقال د. عزمي أسلام «د. زكي لمسيب محمود ومكانته في الفكر المصري» في الكتاب التذكاري الذي أصدرته جامعة الكويت (قسم الفلسفة بكلية الآداب) عن منفكتنا الكبير بعنوان (زكي لمسيب محمود: لهىلسراها وأدبه) و المتعلماً

نصوص



قصص: ابراهيم فهمي / محسن يونس

قصائد: ابراهيم داود / احمد زينور

مكابدات العاشق «ابراهيم فهمي» لمنازل الأحبة

«ونسورة»، قيل: «الكتاب دوره»، وما عليك إلا
أن تأخذ أسماءها وتنسبها إلى أهلاها
البستانيين الكرام..

ـ أنه على الأخص في يوم الثلاثاء...
ـ من كل أسبوع طيلة أشهر الميلادي.. يوم
الثلاثاء...
ـ وأنه على الأخص يوم الثلاثاء...
ـ من كل أسبوع طيلة أشهر الميلادي.. يوم
الثلاثاء...
ـ وخلاله أيام أخرى ليست ذات بال.. يوم
الثلاثاء...
ـ وأصحابنا في أغبلهم راجلون ومنى كان
العشاق ومنى كان الرسل والصوفة من الركبان،
وأصحابنا من يترکا فيهم على عصا، بهش
بها أغفانمه الناس، تجدهم في أغبلهم يشكون
تقلب النهر، إذ أن الدهر منى كان له أمان،
وأصحابنا يشكرون ندرة العشق ولا يصلون
صلاته كارهين في ذلك صلة المطر، إذ أنه
لاقرق يا أهلاها بين سقوط العشق وسقوط
الطر..

ـ أنه على الأخص في يوم الثلاثاء...
ـ وأصحابنا في أغبلهم يناهضون السلطان
ـ (أى سلطان) .. حتى لو كان «قرقوش» في
غابر الأزمان، وهم في أغبلهم يعبرون أوراقهم
(منهم أنا) تعبّر أوراقنا إلى صحف أخرى
ورقها كما الحبر والطيلسان، تائش من بحار

ـ أنه على الأخص في يوم الثلاثاء...
ـ من كل أسبوع طيلة أشهر الميلادي.. يوم
الثلاثاء...
ـ ما يقابلة في الهجرى والتقطى من أشهر
وأيام.. يوم الثلاثاء...
ـ ينزل الحسام على أمراجه وينزل العشق
على أهله وينزل الرعاه على مهابط العشب
بالوديان وينزل «البستانيون» على شارع
بوسط المدينة اسمه شارع «البستان»، يحيطون
رحالهم بعثنه على ناصية الشارع اسمه مقهى
«زهرة البستان»، تنتقل الدنيا بأهلها وعلى
أهلها ويتحلّب «البستانيون» في اسمائهم، إذ
أنهم «ريشين» (قبل أن يرفع عليهم
«مبشيل»، صاحب كافتيريا «ريش» تمن
مشترياته الروحية إلى العنوان، إذ أنهم
«أتيليهرين» وهذه لها تفسير تعرفه لاحقاً
من ثانيا الكلام)

ـ أخبرك سراً أخبرك، أخبرك جهراً
ـ أخبرك.. أن لهم أماكن أخرى تذكرها خرقاً من
السهو، خرقاً من النسيان، لاوشية لمس
الليل ولاوشية للزوجات ربات البيوت الكرام،
ـ قيل: «أسترا»، قيل: «الحميدية»، قيل:
ـ «فينيكس»، قيل: «على بابا»، قيل:
ـ «كوزمى بولستان»، قيل: «أوديون»، قيل:

يقال له «العم مصطفى» ونادل اسمه «سيد» ثـ «سيد» والدته «العم حماد» وهو غایة المرام.. ولا أنساك إذ أن «سيد» الأول «من سترس» من أعمال «متوف» موطن المقام وأصحاب الأ توف، نقول له: «يا سين»، ونطلب منه أن يحاكيتنا عن نسا، «سترست»، إذ أنه متى أفترق المخمر عن ذكر النساء، ولعله أن سيد -هذا- على صلة نسب بمصطفى وابن خالة

العم أحمد موسى «بندرة البستان».. يارورة

الكلام..

إنه على الأخص في يوم الثلاثاء... .

.. في هالليلة من دون الليالي يدخل أهلاً البستانيون «ستلا» بأدواتهم في أيديهم، شعورهم مشعثة مغبيرة من طول الترحال وأى ترحال سفر بالقلب أم سفر بالجسد لك يا جميس أن تخثار، لكن بالأمانة على كل وجه بحمة ضمرك، إذ أنهم أوأنا منهم نفرح بالنصر «كهارون الرشيد» في غابر الأزمان ويقولون لي:- أنهم يعرفون -أرج لانا الليلة يا جميس الزمان، تركت النورة «أهلك وجعلتنا غاية الكلام، بعدها يظلون خمراً أو بيرة، بعضهم يسكت فيقضي، بعضهم يسكت فيشكو الزمان خارس الدرك الواقع على بوابة الميدان، بعضهم يسكت ولا يسكت، بعضهم يختفي وبرفض بعضهم يعدد على الموتى ويشكر الأحياء، للموتى والموتى للأحياء، ويشكر حظه التدمان، كل ذلك في آن وبغضهم يفضي العم حماد في المساب لكته وبغضهم يبكي ولا يجد كثفاً يبكي عليه إذن هي نهاية الأزمان

- .. وهم على غير عادتنا نحن الجنيسين الفقراء، إذ أننا نشرب من البحر فتسكر، إذ

يزثرون الكتابة داخل ديارهم (يا ديارهم) إنها مهجة القلب وروح الفؤاد عما مداععاً من البلدان، لا ينتظرون إلى قرش أو دينار، إذ أنهم مربضون اليوم في منض يقال له «حارة البستان»، على رأسها كافيتريا «رش» من ناحية شارع طلمت حرب، وأخرها مقهى الزهرة من ناحية شارع البستان».

* *

.. أنه على الأخص في يوم الثلاثاء، وعلى الأخص فيما قبله وفيما تلاه من أيام.. .

لا أنساك.. يجتمع في هالبيوم جمع غفير من نسا، ورجال، بنات عذاري وغير عذاري وبنات بقلوب من ذهب وعقل من ماس، مزقون خدور المقام، خلمن البراقع كما بنات هلال ومشين... مشين وروا، طريق صعب يشبه أهلاً البستانيون الرجال ونساء بكلاء، وغيير بعطر وبغير وبنات كذلك ومادون ذلك، مستورات وعرايا ورجال عربايا، عرايا قلب هناً وعرايا هناً ورجال كذلك وما دون ذلك ورجال بين بين لا تصلهم أدنى صلة بعرف الأدبانية إغاهم عشاق يفشنون الديبار ورجال شعراً، يقولون شمراً ورواة لا يقولون رواية وشاعراً شعراً، فرسان بخييل ولا خيل ورواية رواة برباب وبغير رباب

إنه على الأخص في يوم الثلاثاء... .

.. بعد أن يهيم أهلاً البستانيون الكرام بكل واد ما أوردهنا، في أقصى الكلام، يدخلون في المزيج الأخير من الليل بارأ يقال له «ستلا» ويقال له: «المخزن» «والمنتقى» وعند آخرين من غير أهلاً البستانيون يقال له «الأجزخانة» «والنادي»، افهم يا حميس الكلما

أنا نفتح عيوننا في الشمس فنعيش.. أنه على الأخض في يوم الثلاثاء...
.. ويقال إنه في هالستة مات كشیر من البستانين لافعل الخمر ولا الشعر ولا رواية الرواية ولا سدة الدلال «قصة القصيرة»، قل ياليت ياقنان، لكن بفعلم أشيا، أخرى، وأسباب، في هالعام حدثت أحداث جسام لا يتسع هنا لذكرها المقام إذ أنها تفسد علينا سياق الكلام، ويقال في هالعام أن زجاجة الخمر عز ثمنها على أهل الخمر، «الدبيل» أربعة وثمانون «بكتنا»، الدبيل عشرون بكتنا، «والجبن» بكتنا، «الروم» بكتنا...، أما «الديبوى» فهو في «الكتاب» دور ولبس في ستلا النامي ياقنان، ويقال إن حريا خطريا أو شكت أن تقوم في بلاد الخلجان (هي قامت بعد أيام من هالكلام)، إذ أتنى أكتب الساعة وقت احتشاد عسكر الدنيا بمقاصيها والدنا في، وبالتالي سدت منافذ الرزق على أهلنا البستانيون من أهل الكلام وكان لم يزل أن كشيراً من «الأدبيات» (وأنما منهم) يبحرون أوراقهم إلى تلك الديار، قل محبة قل شرقاً لكافة الناس في عامة الأمصار، في التجاز في البن، في دجلة، في مراكش، في أرض الشام، قل محبة قل شرقاً في سبل ذلك الأفات»، الدولارا واشتكى البستانيون ضيق ذات البد (بل أنا منهم) وهي غير حقيقة ذي القلب- افهم يا حبيبي الكلام..

.. ما يقابلة في الهجرى والقططى من أشهر وأيام (يوم الثلاثاء)..
.. يقول البستانيون: إن زجاجة البيرة يقام امرأة عقبة ندية صبة، ويقال إن «زلطه» أمه على مقهى «زهرة البستان» ويقال إنه عشق

أعدادهم، نقودهم في جيوبهم وخارج جيوبهم،
معشوقاتهم، زوجاتهم، محابיהם، أوراقهم في
اليسار الملعقة قلوبهم، في اليمن المعلقة
أعمالهم وتأسّس مثلهم في هالستة حال الزمان
بعد أن غلقت حرب الخليج منافذ البحار
وأصبح حالهم والسماء لاستقطافها ولا الحمر
الدنان، وبسبحان من أوجد الرزق في الحجر
الأصم وأطعم الديدان.. سبحانه سبحانه..

..أنه على الأخص في يوم الثلاثاء...
انه..

رأيتني أسمع الصدح من آل البيستان
يقولون... أن أهل الخليج تمش في بلادهم
أنهير من زيت وأنهر من خمر وكيف يجتمع
الضدان؟.. وما بالبلاد (الأنهرا)، كان بها
أنهير من ذيت وخمر وعمل ورعنون وكروم
ومعاصر زيت وخلان وطواريس وتواعير وتخيل
وفرسان، ورأيتني أدخل «ستلا»، أجلس
في الصدح على مكان يقال له «الديسك» من
أفريجى الكلام، فبالوعة الحبران بينما يجلس
البيستانيون من آل البيستان داخل البار،
فرادي، جماعات.. جماعات، وكم
تمنت أن يختلف البيستانيون على بار «ستلا»
كما اختلف البيستانس الرجال، قلت:..
لأشرب في صحة معاشرة أنهيرها تمي،
تمي، في صحة التوبة بلد الأكرمين الكرام، بلد
العشق.. العشق، ووتقىما أسكر أسرى
«يانوس»، وأقول على سبل المراح: «حبها
جمهووريتي هناك، تحيا أختاتون» ملك الزمان
وقلت: لأشرب وفي منتصف الشراب أشك
للم الجميل «حُمَاد» قلة الحيلة وضيق ذات
البيد إذ أنها غير ضيق الذات وأخبره أنهى
محروم أنهى ذاته المرمان، محروم من العشق..

ويذهبها..

..أنه على الأخص في يوم الثلاثاء...
«بالعم حُمَاد» إذا أنهى رأوني أشرب عندك
في «ستلا» الندامس «فنصينا لي الشراك في

ميدان طلعت حرب، بزجاجة خمر وأنا أعرف أن
الفخاخ شراك لصقر السما، في الصغارى
وأعرف أنهم رأوني أقرأ الخمر فنصبوا إلى
شراكى في ميدان «طلعت»، بكتاب ورأوني
أعشق نهود البنات الصباريا فنصبوا إلى شراكى
في «طلعت حرب»، بنهد ميلل ما أحلاه، بندى
الصباح، «يامدينولى» على ناصيتك شرك
وعلى باب «مبشيل» على ناصبة «ريش» لي
نفع..

.. يلعب الصحاب الترد على «مقهى
الميتان» على نهد بت تعبير المارة، ويعلمون
على كأس خمر، يعلمون على قميصى وأنا
أليس وأنا واقع في الأسر وعلى حقبة نسجها
بينهم مرة ومضيت، يخرجون من «زهرة
الميتان» إلى «ستلا»... «كأس براندى ياعم
حُمَّاد و«جن» بعدها يعبرون الميدان، يدوسون
باحدبتهم على أصابع يدى مثل عربات اللبل
وينسن حتى أنهم رأوني في المساء... ويقفل
ميدان «الميتان» بوجباته من ناحية وتقتفل
«ياعم حُمَّاد» بواباته من ناحية فهلاً فتح لي
أحد ياصحاب طاقة في «ريش» كى أرى أخرى
الشمس لـأشرق على في الصباح.

.. الكأس الأولى (رؤبة)
.. كأس ياعم حُمَّاد..

.. الكأس أولى والمعشق فى أوله يعشق
كل العصر من بعده وعشق كل البلاد، الكأس
أولى والمرأة أولى، اعرف يافتى امرأة كائنة
تعرف كل النساء... أنا ياعم لا أسكر إلا من
البحر، يسكن الفقير من البحر «ياعم حُمَّاد»،
ما بالك بالنهار إذا صار خمراً من أول «رشيد»
حتى البحيرات قيسنكر الطير وسكن شباب



مَكْتَبَةُ لِسَانِ الْعَرَبِ

أ. علاء الدين شوقي

www.lisanarb.com

لى الطريق وبخلون لى الكراسى، يقىرون:
أهلاً بالكاتب المبدع الهمام
-أهلاً بالمبدع الهمام
-صدقنى ياعم حمادا
.. والناس فى المخارة غبيرة اسمها على
اسمى، كتجموها على اسمى، تصور «ياعم
حماد»، تعاركت البلاد على نسمى، شبرا
الميسمة «ومسيطر»، تناظر عمان الفتى مع
قليلوب...، وشبرا البطل تناظر عنى مع أسوان،
تخيل «ياعم حماد»، والأهل من التوبة فى
«ستلا»، أضاوا على على وجهاتها الزينات، أنا
لا أعرف «ياعم حماد»، إذا أحصيت الخلان فى
«ستلا»، وجدت أن أكثر الناس «نوبة»، ناس من
اللعم والدم، ناس، صحيح ما المكابية «ياعم
حماد»، يذكر التوى من البحر فيذكر البحر
«ياعم حماد»...

ورأيت.. رأيت..
.. رأيت أن بيوت شارع «البيتان»، بيضا،
كما بين الصباح ورأيتى طفلًا جال على
مقهى «الزهرة»، أحد حذاني على أرضتها
فيشتعل ناراً وألعب في ما البحر تحت أقدامى
إذا أنه الفيض وريح السلام ورأيت فيما يرى
السكران أن مصابيحها قنابل زيت ورأيت
طبوراً ترفرف وتتحلل بأجنحتها المراد عيون
البنات وأرى أنتى عاشق معشوق بغير شروط
ولا أسباب إذا أن العشق متى كان له أسباب
ورأيت مراياها عليها مدن تروح ومدن تجيء،
ورأيتى على سساط يظيرنى على بلاد فوق
السحاب وبلا وتحته بأنهر.. وبلا.. وبلا
بصغار وبلا..، ورأيتى زلس بيدي
(الأيجما) وأقبل القدر الشمام وأطوط الشمس
كرة من شرقها ولقفها من غربها وترانى أحبابنا

.. رأيت فيما يرى السكران..، وأبىت
الحكايات والقصائد على الصحف فى أيدي
باعة اللبن الحلبي فى الصباح وفي أيدي أطفال
المدارس وجرسوئات «المقاهى وربات البيوت
وفي يدىك ياعم حماد صحيفة الصباح فيها
محنتى فيها قصتى، أظلتك فهمت حلقاتي
..، ورأيت صاحب المدينة لا يطلب
منا أن ندير الشمس على جبهته فى الصباح،
وتشعل القمر من عينيه فى المساء، اختلت
كراسى العرش «ياعم حماد»، إذ أعجبه منا
الكلام، ومنا من يتكلم فتشرق له الشمس من
بين الفمام ومنا من يتكلم يخرج عليه القمر كما
البدر الشمام،..، ورأيت..، أن صاحب
المدينة يخرج علينا فى شارع «طلعب»
يقول:.. قومونى بسبفى إذا أنعرفت عن
الصواب...،

-ياعجب العجائب

صدقنى يا العم الجميل حمادا

ما أنا ياعم سكران لاتسكنى الخضر ولا
البحر العجاج، رأيت فيما يرى السكران أن
رؤساً، محير الصحف ينزلون حتى عندنا،
يدخلون «ستلا» مثلنا، يجلسون على كراسى
زهرة البيتان مثلنا، يدخلون «الشيشة» مثلنا
ويقولون مثلنا: صباح الخير ياعم أحمد موسى
في «مقهى الزهرة»، وفي «ستلا»، مسا، الخير
ياعم حمادا

-باسلام، يقولون «عم حماد»، في «ستلا»
والعم «أحمد موسى» في زهرة البيتان

-أى نعم «ياعم حماد».

..، ورأيت ياعم أنتى أركب «أوتوبوس»
هيئة النقل العام، تعرفه!!.. ستة وعشرون
بشرطة ياجدع من التحرير للملطلات، والناس
كل الناس صغاراً وكباراً بستانًا ونساً، يفسحون

في «ريش» وأنت على وشك أو تشنع بدلًا من سجارتك أصابعك، أما كنت تعرف أنك وحدك قمحت قبل موتك دمك من فمه، هنا مقدرى أمامك «يا أمل»، هنا كان مكانك «يا أمل»، هنا كان مكانك «يا يحيى» وما زال علينا تدور الدوائر، عرفت يا يحيى أنك كنت تخاف حتى من ذيابية تطن حورلوك في «ستلا» وحتى مقدمي «الزهرة» تتبعك!.. والموت على غير ماتعرف، كان واتفا لك خارج حدود العاصمة، هناك، هنا أقفلوا علينا أقفلوا عليك بالحوانط المذلة بصحيفة الصباح بأقفال الفاكهة بقضبان الترام، بمحطات الأوتوبس بشوارع الإسللت بعلامات الطريق، لكنك كنت واسما، تخرقان الضاحية تلبس لهم أحياناً لباس «الأمير» وتععن في التخفي، وتلبس ملابس «مخالي» وتععن... وفي قلبك حزن «حزينة» وعلى رأسك «ثلاث» شجرات تشرب برتقالاً، ثلاث نخلات «يا يحيى» تطرح تمرا، والموت «يا يحيى» تراه، ولا أحد يراها، نحن نراه، آخره الضفاف هناك وأوله العمر البعض على شوارع ومقاه العاصمة، وخناش أسود بناء النهار على نهود البنات وأروقة وعطفات نظفتها كما تنخرط العتبيات، كل ستتمتراً على الخارطة.. كل «ميلى»، كيف تراه تحت قدميك، سمعون فناناً وسبعة ياؤلد على سبعة ويطول قامتك النهو الفتن وخلوعك الصحاري الأجنحة ، والفيافي ماسرها، صحيح ماسرنا أن نسمى البلاد على أسماء، الآيات، مارأيت بذلك اسمها على اسم ولد فتن، ذلك أنها فاردة شعرها على الشواطئ، تنتظر ذات الولد الفتى.. الفتى.. لكنها كلما فتحت لعشاقها قلبها تقطفهم وقت أن يعبرهم الناس بشعورها إلى أبد الأبدية، يبقى لها

رجالاً عجوزاً طاعناً في أيامه وهو في عز الصبا، تراه طفلًا، تراه كأن الدنيا خاتم إصبعه، والربع يقبضها بيسبنه ويطلقها بيساره وتراء كأنه غريب بلا أسباب وتراء مشرقاً كل نسا، الأرض إن بقي الأرض السلام.. أرض، وتراء معشوق العناري إن بقي فيها عذاري وتراء كما نوح عليه السلام يعيش لألف عام -
وابنى سيد «يا خل» أنت سكران!.. تغيب عن الكون ساعة فتبينه من عندك بآيات الكلام..

* * *

- الكأس الثالثة: (برؤية ثلاثة)

.. كأس «ياعم حماد»

.. «ديل براندي»

.. ديل براندي يا عالم حماد

- أخاف يا ولدى أن تخرج سكران على عسن البلاد وتسحبهم طيور السلام، وتراني ياعم كما تراني ما أنا سكران، تراني دخل «ريش» الفاخرة (أيام رضاها علينا) وأطلب من «فلفل» مكرونة «بالرشيل» وزجاجة بيرة مثلجة، ما الفرق «ياعم حماد» بين النسوة الشتربات والثمر الباردة (زمالك.. وزمالك...)، تفرح بالهبات «يافلفل» لغيريك المتأنس كأن الاسم بديل الثالثة، «زمالك».. «زمالك»، من في المدنية جعلك تجري وراء فرق المراهقات وعلى أي شئ، تراههن «يافلفل» وعلى أي شئ، تصحو «ياملك»، وأنت بالعم «هلال»، تتعاركون وعلى بعد تلوح العركة الساخنة، قريبة متكم.. قريبة مني، قريبة منا، ولا أحد أشعل المظاهر ولا إحداث المظاهر، تخرج من «ريش» يا أمل «نقل؟ أم تخرج من «زهرة البستان» يا يحيى الطاهر!!.. ومن عليه زمام المبادرة!!.. من أخذ لك «يا يحيى»

أولادها، وبعدهم يجري شيئاً معلباً في هواها
ورأيت «ياعم حماد» فيما يرى السكران
وما أنا سكران..

رأت فيما يرى واحد من أهل إماراة
البيستان التي دخلت كما أخبرتك دار

مبشيل» آمن دخل «زهرة البيستان» آمن،
«مبشيل» آمن دخل «زهرة البيستان» آمن،

من دخل «ستلا» آمن، جلست في رواقك «يا
ريش» من الداخل، تلصمت على

«الفرجيات» من بعيد.. بعيد.. تلصمت
على الربع وما أتي وعلى عبور الفوادي

ما بين اشارات سليمان» و«طلعت» وما
أتيـنا.. ورأـيت.. رأـيت «مبشـيل» يعلـق على

حوـانـط «ريـش» وجهـ راحـل جـديـد.. ويـحرـقـ

فيـ المـاخـر بـخـرـرـهـ وـيـكتـبـ عـلـىـ جـدرـانـ «ريـشـ»

كمـ كانـ عـفـيـاـ صـيـباـ دـافـنـاـ حينـماـ نـزـلـ المـدـانـ أولـ

أـيـامـهـ وـرـكـمـ كـانـ جـبـنـاـ يـقـرـأـ قـصـيدـةـ وـيـغـنـ

حـكاـيـةـ وـسـائـدـجـوارـ كـلـ رـاحـلـ عـنـ مـكـانـ إـنـ

كانـ لـ..

.. «يا أمل».. «وهـنـاـ الزـحامـ وـلـأـحـدـ»

.. أـبـحـرـ الأـعـادـيـ فـيـ دـمـكـ بـالـيـمـيـنـ وـمـرـةـ

بـالـشـمـالـ فـانـشـطـرـ، وـقـعـ هـرـمـنـاـ بـالـجـنـوـبـ حـجـرـاـ

ورـاءـ حـجـرـ، دـشـ.. دـيشـ.. جـهـارـ، زـهرـ الطـارـلةـ

أـبـيـضـ بـلـاـ رقمـاـ.. دـشـ.. دـيشـ.. جـهـارـ، مـنـ

أـخـذـ رـأسـ حـجـرـاـ يـرـمـيـهاـ عـلـىـ مـنـ رـمـاكـ فـيـ

مـقـتـلـ، يـأـلـلـهـ.. مـنـ يـفـتـنـيـ العـشـقـ بـالـعـشـ

غـيرـ عـاشـقـ جـنـوـبـ مـفـارـ، مـقاـمـ، يـالـشـيكـ

«يا أمل».. أـجلـتـ مـوـعـدـكـ حـتـىـ تـرـىـ الـبـاتـ

يـتـحـرـزـ مـنـ بـالـمـوتـ بـارـودـاـ وـقـنـابـلـاـ يـازـمـبـلـاـ فـيـ

الـجـنـوبـ لـاتـعـشـنـ الشـمـالـيـاتـ إـلـاـ زـيـثـ الـقـرـانـ

أولادها، وبعدهم يجري شيئاً معلباً في هواها
وغرامها

-(على النعمة) أنت سكران..

-أخبرني الساعة، هل أنت في «ريش» أم
«ستلا»؟

سيـانـ يـاخـلـ سـيـانـ

تعـالـ «يا يـحبـيـ»

- يـحبـيـ منـ «يـاخـلـ»؟

- يـحبـيـ الطـاهـرـ عـبـدـ اللـهـ «يـاعـمـ حـمـادـ»
آخرـكـ فـيـماـ سـبـقـ الـكـلامـ

- تعـالـ «يا يـحبـيـ» نـشـعـلـ كـلـمـةـ تـنـديـلـاـ

عـلـىـ «يـابـ زـيـلـةـ» وـالـسـكـرـةـ، كـمـ جـمـيـلـاـ

يـصـفـ وـجـهـكـ يـاـ جـمـيـلـاـ وـجـهـكـ، يـاقـمـ الـقـنـادـيلـ

الـسـواـهـ، انـهـ يـنـصـبـونـ لـكـ الـمـاشـانـقـ عـلـىـ

«الـزـهـرـةـ»، «فـيـ سـتـلاـ»، فـيـ «عـلـىـ بـابـاـ» عـلـىـ

كـوبـ شـايـ وـحـجـرـ دـخـانـ وـكـأسـ وـأـنـتـ فـيـهـ

الـفـانـيـ الـحـاضـرـ «الـعـجـانـ»، يـاـ يـحبـيـ.. فـرـسـكـ

يـجـرـيـ عـلـىـ شـوـارـعـ عـرـبـانـاـ مـنـ فـوـارـسـهـ وـأـعـرـفـ

كـيفـ كـتـ تـرـكـهـ وـأـعـرـفـ كـيفـ أـرـكـهـ بـغـيـرـ ماـ

تـرـكـيـهـ وـأـعـرـفـ لـعـبةـ الـأـيـامـ وـلـعـبةـ الـعـيـالـ

وـالـفـوـارـسـ الـجـدـعـانـ، «يـاـ يـحبـيـ» يـعـفـظـ

الـجـنـوـبـوـنـ فـيـ صـدـورـهـ نـزـالـ الـفـرـسـاتـ وـقـتـ

الـطـعـانـ وـيـحـفـظـنـ مـقـابـيسـ ظـهـورـ الـخـيلـ وـكـيفـ

تـشـتـمـلـ الـأـرـضـ نـارـاـ عـنـدـمـاـ لـتـكـ السـنـابـكـ وـتـهـدـاـ

.. ماـ يـقـابـلـهـ فـيـ الـهـجـرـ وـالـقـبـطـ مـنـ أـشـهـرـ

وـأـيـامـ.. آنـهـ يـوـمـ الـثـلـاثـاـ..

كـأسـ ثـالـثـةـ «يـاعـمـ حـمـادـ».. تـضـعـهـاـ عـلـىـ

رـأسـ أـرـاقـصـكـ تـرـاقـصـنـ.. أـخـبـرـنـيـ مـاـيـرـاـ

يـانـسـ الـسـاعـةـ يـحـلـ الـكـلامـ

ولآخر جرت من «عمر مكرم»، جوارك، سلاما
عليك يوم مشيت في شوارعها ملكاً تاجه
الشعر وشوك المسبح، في غفلة منها يسرقون
عيون حروفيها ويقولونها عارية، ياسكان
العاصمة، ياراكبي العربات ويبارجلا، إنها رغم
استكانتها

ل الساعة.. الساعتين.. لستة.. لستين.. لدهر...
لدهرين... قاتمة.. قاتمة - طالعة.. طالعة١١

.. ولولدي «سيد» لا أعرف إن كنت
«يأكل» تحلم أم أنت سكرانا
.. «يا يحيى»! ..

.. يأكل على سمعة

.. يأكل على خسدة

.. شرق الأقصى طار الحمام

.. غرب الرقص خط الحمام

.. والبنت غفت في الحمام قالت: فراق بفارق

«يا يحيى»، مصر بعيدة متى رجوعك
يا يحيى!.. يابت رجع الفتى في الأكفاف،
يدك قصيرة.. عال عليك العنش «ياأسما»
وأنا اسمى ابراهيم من أسوان، نزلت الموانئ بعد
فارقك «يا يحيى»، سالت عليك كل الحالن،
خل يكرا، وخل يحبك «يا يحيى»، بعد موته
الفتى العاشق كيف الجسد بعد سلخه
«يا يحيى»! ورضي تغنى للركبان وستلا كما
هي على الناصية، نزلت صبية عقبة على
البستان تسأل عن كتابك «يا يحيى» «مدبولى»
يببع العشق بكم! وأنت.. أنت من الأحياء!
أظنتي أحفظ رسمك وأنا في حياتي مارأتك
سكة سفر وعشق وخلان ياقتلة فراقك
«يا يحيى»! أغنى وايكي على «أمل»
وزقول: «عذودة» على «يحيى»، أقول وأسائل
«العم حماد، الموتى أحياء، على المخارطة».

بعدك ورائك، مت وحدك يا حبيبي ورسول الموت
من قبلهم يأتيك في حبيب لا يختبر ببالك، مت
وحدك يا حبيبي وحدك يا مل لايكي عليك إلا
عشاقك، مت وحدك «يا مل»، يافارسا لا
كانت خلقك سنا، المعبدلى أو مثلها في
رسها، لقال لك جسلى ونهدى أمامك،

وراءك، يمتك، يمسارك، يالمتك يا مل أجلت
مواعيدهك ورأيت من على كرسيك المذهب في
«رش» كمعك العبيد في أيادي الصفار
حجارة، طرح برتفانها حجارة، طرحت أشجارهم
حظلا.. ياليتك أجلت موعد الرحيل ورأيت
البصرة كبيمان حجارة، (هم) سافروا وغزوا
لزراب «بغداد» ومرت القرى الأزاهر، قصيدة
على ورقة بنكريت وأخرى على علم سجانر
(البلد التي لانفرقك أرقص فيها ياشاعر
عربانا.. ورقعوا.. وأنت ترقص على نظمك
البنات الكراحل وترتفق عسكري المرور ما بين
«رش» و«طلعت»، كي تتكلم يافارسا البيت
الناقص في الشطرة الأخيرة، ياعاشقا جرحك
رمض العاشقة وجروحهم في وجههم ليست إلا
من تشدق شمس الخريف الكاذبة، إذ أنه تغير
القصول ومناخ العواصم من عاصمة إلى
العاصمة، من حقيقة إلى حقيقة والبلاد
لاتعرفنهم فرقعوا فيها عربانا وخصيانا، لاش
في قلوبهم، لاش!.. لأنهم فيها الشاعر ولا قام
نبيها الشعر، لاش! في جيوبهم إلا صك مقابل
مقابل، وعطر امرأة مقابل.. مقابل والبلد التي
لاتعرفنها ياشاعر تكلم في بها جبانا
مهانا.. سلاما.. سلاما، يامل، سلاما يوم ولدت
ويوم عشت ويوم جرحت ويوم خذلت و يوم
دخلت فيه قلوب عشاقك وخرجت فيه من قلوب
عشاقك إلى عشاقك، من قلوب عشاقك إلى
عشاقك، من قلوب أعدائك إلى أعدائك